



Le refus de la violence. Vies de femmes, entre l'Algérie et la France

Clotilde Lebas

► To cite this version:

Clotilde Lebas. Le refus de la violence. Vies de femmes, entre l'Algérie et la France. Anthropologie sociale et ethnologie. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), 2013. Français. NNT : . tel-00988109

HAL Id: tel-00988109

<https://theses.hal.science/tel-00988109>

Submitted on 7 May 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

THÈSE

Pour l'obtention du grade de Docteur en Anthropologie Sociale et Ethnologie
de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales

LE REFUS DE LA VIOLENCE

Vies de femmes, entre l'Algérie et la France

Présentée et soutenue publiquement le 15 novembre 2013 par
Clotilde LEBAS

Thèse dirigée par Didier FASSIN

Professeur à l'Institute for Advanced Study, Princeton, directeur d'études à l'EHESS

Jury

Sylvaine CAMELIN, Maîtresse de conférences, Université Paris Ouest-Nanterre-La Défense

Elsa DORLIN, Professeure, Université Paris VIII, rapporteure

Didier FASSIN, Professeur, Institute for Advanced Study, Princeton, directeur d'études, EHESS, directeur

Miriam Pillar GROSSI, Professeure, Université fédérale de Santa Catarina, Florianopolis (Brésil), rapporteure

Marie-Élisabeth HANDMAN, Maîtresse de conférences, EHESS

Fatiha TALAHITE, Chargée de recherche, CNRS

Remerciements

Cette série de remerciements vise à dévoiler la part commune de l'écriture d'une thèse. Que les personnes oubliées m'excusent – j'espère les avoir remerciées de vive voix.

Je tiens à témoigner ma gratitude à Didier Fassin qui a dirigé cette thèse. Sa disponibilité, ses remarques acérées, ses conseils avisés et ses encouragements m'ont permis de mener à bien ce travail et d'assumer les choix qui lui ont donné forme. Je remercie également les membres de l'Institut de Recherche Interdisciplinaire sur les enjeux Sociaux, notamment celles et ceux qui ont animé l'axe « domination, violence, genre ». Ce laboratoire a été un lieu propice à l'exposition et à l'affinement de mes réflexions encore balbutiantes. Le soutien de Didier Fassin et de l'IRIS m'a permis de bénéficier de l'une des bourses « aides au terrain » proposées par la commission de la scolarité de l'EHESS.

Une pensée particulière va aux ethnologues rencontrées lors de ma formation à l'université Paris-X Nanterre. Laëtitia Atlani-Duault, Michèle Baussant et Frédérique Fogel ont guidé mes premiers pas dans l'univers de la recherche.

Le travail de la pensée ne peut se faire sans l'amitié. Merci donc à Alexandre Soucaille et Sylvaine Camelin.

Je remercie tout particulièrement Adelina Miranda et Coline Cardi pour leurs encouragements et leurs critiques constructives. J'adresse ma reconnaissance à Barbara Glowczewski pour ses conseils bienveillants et avisés. Je remercie Fabienne Martin pour son soutien infailible dans les moments difficiles. Une sincère gratitude va à Sophie Houdart et son goût pour l'écriture. Je salue Christilla Marteau d'Autry pour ses réflexions sur le titre. Quant à Daho Djerbal, je lui sais gré de m'avoir chaleureusement accueillie dans son bureau algérois pour y discuter de mon travail.

Je voudrais également remercier mes proches : Chantal Lebas, pour son aide matérielle, ses encouragements et ses corrections pointilleuses ; Virginie Vullien, pour son amitié et ses nombreuses relectures ; Iván Merino et Tabué Nguma, pour leur humour, leur soutien et leurs multiples passes bibliographiques ; Bogdan Sarbu, pour son écoute, pour tout le travail réalisé sur la forme de cette thèse et les innombrables heures passées à assembler mes images de terrain ; Sam Seydieh, pour nos discussions animées et ses relectures attentives ; Sébastien Defrade, pour sa sollicitude et sa dérision ; Marie-B. Vullien, pour ses relectures et pour m'avoir offert cette "chambre à soi" indispensable à l'écriture ; Jean-Yves Richard, qui sait si bien dire que tout va s'arranger ; Dorothée Serges, pour nos échanges fructueux et son appui ; Victor Pineda, pour sa présence et ses relectures ; Mohamed Besseghir, pour son affection et son aide ; Nicoletta Beltrame, pour ses encouragements passionnés ; Halim Sahraoui, pour nos balades algéroises et pour son regard décalé sur mon travail.

À Nicolae Hossu, au compagnon qu'il a été ; merci de m'avoir épaulée et divertie.

Enfin, merci aux militantes féministes qui, en France et en Algérie, m'ont énormément appris. Je remercie sincèrement Fériel Lalami pour sa disponibilité et l'intérêt porté à mon travail. Toute ma gratitude va à celles qui, de part et d'autre de la Méditerranée, m'ont livré leur histoire. Merci pour l'accueil, les moments de partage, le temps et l'attention qu'elles m'ont accordés. Ce travail leur est dédié.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements.....	3
Résumé.....	6
Abstract.....	7
Liste des abréviations.....	8
Note sur l'écriture des termes arabes.....	9
Note sur l'anonymat.....	9
Introduction générale.....	10
Qu'est-ce qu'une contrainte ? Question pour penser l'ordre sexué	10
Réponses de femmes.....	17
Du bon usage des récits de vie – notes méthodologiques et questions éthiques.....	22
Partie I Temporalités.....	30
Introduction de la première partie : aborder le social sous l'angle du rythme.....	32
Chapitre 1 L'éducation des filles dans l'Algérie post-coloniale.....	35
1. a. Sur les chemins de l'école.....	37
1. b. Incorporer les règles de la pudeur.....	42
1. c. Simulacre et protection.....	47
Chapitre 2 L'emprise des peurs.....	53
2. a. Anticiper les rappels à l'ordre sexué.....	55
2. b. Scènes de la vie conjugale.....	58
2. c. Et on tuera toutes ces affreuses.....	64
Chapitre 3 Fugacité de la rupture.....	70
3. a. La part incertaine.....	72
3. b. Au tournant des années 1990 : l'exhibition de corps meurtris	78
3. c. « Mon histoire commence là »	85
Chapitre 4 Horizons suspendus.....	91
4. a. Des structures infantilisantes.....	93
4. b. L'esseulement.....	97
4. c. Attendre que l'espoir revienne	103
Conclusion de la première partie : Du rythme au mouvement.....	109
Partie II Cartographies.....	112
Introduction de la deuxième partie : Interroger la mobilité féminine.....	114
Chapitre 5 La loi du genre	117
5. a. Le code de la famille algérien, onde du choc colonial.....	119
5. b. Controverses.....	125
5. c. Usages pragmatiques du droit.....	130
Chapitre 6 Logiques de la fuite.....	137
6. a. D'une ville à l'autre de l'Algérie.....	139
6. b. Plus loin, la France.....	144
6. c. Rattrapées par l'ordre sexué.....	152

Chapitre 7 Ancrages et déplacements.....	157
7. a. Si loin... si proche.....	159
7. b. Ruses d'une femme divorcée.....	162
7. c. Avancer, voilées ou dévoilées.....	166
7. d. À leur âge, elles se cachent pour fumer.....	170
Chapitre 8 Plasticité des liens.....	177
8. a. Affinités meurtrières.....	179
8. b. Entre soi et mise l'écart.....	183
8. c. De l'amitié.....	186
Conclusion de la deuxième partie : Du mouvement à l'épuisement.....	190
Partie III (Dé)figurations.....	192
Introduction de la troisième partie : épuiser les logiques épistémiques de la vulnérabilité du féminin.....	194
Chapitre 9 Enjeux des énoncés sur les violences faites aux femmes.....	196
9. a. Formuler et reformuler son histoire.....	198
9. b. Mettre des mots sur les maux.....	202
9. c. Partager son histoire pour conjurer les violences	206
9. d. Comment dire... le mépris ?	209
Chapitre 10 Interroger la violence des femmes.....	216
10. a. Aux bords de la folie.....	219
10. b. Violentées <i>et</i> violentes.....	222
10. c. « Il faut apprendre aux filles un art martial à la naissance ! ».....	227
Chapitre 11 Ce qu'il reste de la contrainte.....	232
11. a. Souci de soi et féminité.....	234
11. b. Par-delà les peurs.....	239
11. c. Désirs et sexualités.....	245
Conclusion de la troisième partie : Une communauté d'infigurables.....	253
Conclusion générale.....	255
La contrainte sexuée comme qualification singulière des actes	256
Échec des technologies de genre.....	260
Recherches à venir.....	262
Bibliographie.....	264
Annexes.....	294
Liste des annexes.....	295
Annexe 1 – Notes méthodologiques.....	296
Annexe 2 – Repères biographiques et conditions des rencontres.....	298
Annexe 3 – Avant projet de code de la famille algérien	308
Annexe 4 – <i>Dans mon lit</i> : texte écrit par Samia.....	320
Impressions de terrain.....	325

Résumé

S'appuyant sur une enquête ethnographique menée en France et en Algérie auprès de militantes féministes et de femmes ayant fui leur domicile en raison des coups, des insultes et des humiliations qu'elles y subissaient, cette thèse croise trois champs de la recherche anthropologique : le genre, la violence et la migration. Plus particulièrement, elle s'intéresse à la reconfiguration des vies qui ont été irrémédiablement transformées par le refus de la violence. Afin de se distancier des discours qui disjoignent la violence comme catégorie discursive et les violences en tant qu'expériences, cette étude propose une analyse en terme de contrainte sexuée. Cette réflexion est construite en trois temps.

Exposant les histoires de vie collectées, la première partie de ce travail interroge la fabrique de la contrainte. L'apprentissage des règles de l'ordre sexué dans l'Algérie post-coloniale, l'incorporation du danger qu'encourent celles qui ne s'y plient pas, et la mesure des déplacements dans la sphère publique opèrent l'élaboration de la contrainte comme formulation progressive de l'acceptable. De surcroît, la décennie 1990 est venue fragiliser le tissu familial en Algérie. Pour des femmes refusant la violence conjugale, la seule issue est donc la fuite.

La seconde partie se saisit alors des tentatives qu'elles ont déployées pour reprendre place dans une société. Elle montre que leur migration redouble la subalternité de ces femmes, en les poussant vers les sphères du soin pour subvenir à leurs besoins. De plus, les récents débats sur les violences à l'encontre des femmes en Algérie, tout comme les controverses sur les violences faites aux femmes étrangères en France, s'inscrivent dans une économie morale de l'apitoiement qui assigne les femmes à une position d'éternelles "victimes". La reconfiguration de leur existence est donc prise dans des logiques conservatrices.

Néanmoins, bien que leur fuite n'ait pas entraîné de transformations radicales dans l'ordre social, de micro déplacements se sont produits à une plus petite échelle. Pour survivre, elles ont dû modifier leurs rapports à l'espace et à elles-mêmes. Ce sont ces changements dans la perception et la qualification d'elles-mêmes comme sujets que la troisième partie s'est attachée à comprendre. Pour terminer, cette dernière partie propose des figurations des corps féminins non plus comme objets des désirs masculins d'appropriation mais comme sujets de désirs et de projections dans l'avenir.

D'une partie à l'autre, cette thèse livre ainsi, à partir des multiples bifurcations empruntées par des vies malmenées par l'autorité et la brutalité masculine, une exploration de la mémoire des corps qui portent en eux le résidu des technologies de genre.

Mots-clés :

anthropologie du genre ; violence ; migration ; contrainte ; corps ; récits de vie ; écriture ethnographique

Abstract

Based on an ethnographic enquiry, realized in France and Algeria, focused on feminist activists and on women who, subsequently to being subject to conjugal battering, insult and humiliation, left the marital home, the present study touches three anthropologic fields of interest: gender, violence and migration. More specifically, our main interest is the reconfiguration of the irremediably transformed lives of these women, consequence of the refusal of violence. Not subscribing to the research that takes for granted the distinction between violence as discursive category and violence as experience, we chose to replace a discourse on violence with one constructed around the notion of sexual (sexed) constraint. We articulate it in three parts.

Through the narratives of the collected life-stories, the first part examines the making-of-constraints. As a gradual expression of what is acceptable, this construction articulates threefold: through appropriation of the rules of sexual behavior in post-colonial Algeria, through interiorizing the danger facing the women refusing to comply to these rules and finally through the regulation of travels in the public sphere. Furthermore, in the ninety's the Algerian family and domestic fabric became brittle. Thus, the only way out for women that didn't accept conjugal violence was migrating to a big city or to France.

The second part concentrates on the attempts made by these women to regain a place in society. Forcing them to find work in the tertiary sector in order to make ends meet, their relocation implies amplifying their subaltern status. Moreover, contemporary public debates on the subject of battered women in Algeria on the one hand and the controversy on the subject of violence against migrant women in France on the other, converge towards a moral economy of pity, assigning women to the position of eternal "victims". The reconfiguration of their existence is therefore subject to a conservative way of thinking.

Nonetheless, even though their departure didn't provoke radical changes in the social order, micro-changes did occur on a small scale. In order to survive, they had to transform the way they conceive themselves and the space they inhabit. The third part thus analyses the changes in their perception and their appreciation of themselves. Then, it suggests ways to figure the feminine body not as a masculine object of desire but as a subject of desire and a project of the future.

From beginning to end, through the many twists and turns of these manhandled lives, subject to masculine authority, this work explores the memories of the bodies of those women, who bear inside themselves residues of gender technologies.

Keywords :

gender studies, violence, migration, constraint, body, memory, life narratives

Liste des abréviations

APEL	Association Pour l'Égalité devant la Loi
AEF	Association pour l'Émancipation des Femmes
APS	Autorisation Provisoire de Séjour
CADA	Centre d'Accueil pour Demandeurs d'Asile
CNDA	Cour Nationale du Droit d'Asile
CEDEF	Convention sur l'Élimination de toutes les Formes de Discriminations à l'Égard des Femmes
CEPJ	Centre d'Écoute Juridique et Psychologique
CESEDA	Code de l'Entrée et du Séjour des Étrangers et du Droit d'Asile
CIDEFF	Centre d'Information et de Documentation pour les Droits de l'Enfant et de la Femme
ENVEFF	Enquête Nationale sur les Violences Envers les Femme en France
FIS	Front Islamique du salut
FLN	Front de Libération Nationale
FLN	Front de Libération Nationale
INSP	Institut National de Santé Publique algérien
OFPRA	Office Français de Protection des Réfugiés et Apatrides
UGTA	Union Générale des Travailleurs Algériens
UNFA	Union Nationale des Femmes Algériennes

Note sur l'écriture des termes arabes

Les termes en arabe ont été réduits au strict minimum. Quand ils apparaissent, la translittération choisie est une translittération simplifiée et, dans tous les cas, la traduction en français apparaît avant ou après le terme.

Note sur l'anonymat

Dans le texte, certains prénoms ont été changés afin de respecter l'anonymat de mes interlocutrices. Quand elles me l'ont permis, j'ai utilisé leurs prénoms.

Introduction générale

« La responsabilité féministe requiert un savoir à l'écoute des résonances, pas de la dichotomie. »

Donna Haraway, *Le Manifeste Cyborg*, Éditions Exils, Paris, 2007, p. 125.

Qu'est-ce qu'une contrainte ? Question pour penser l'ordre sexué

Juin 2008. De retour d'Algérie, je me rends en banlieue parisienne. Zohra a hâte de voir les photographies que sa sœur m'a chargée de lui remettre. Elle regarde tristement le sourire forcé de sa cadette. Elle la trouve fatiguée et triste ; sans vie. Elle me montre une photographie de Farida à l'âge de vingt-trois ans, juste avant que sa vie ne s'arrête, ou presque. Happée par cette jeune femme au visage souriant, au regard vif et éclatant, je peine à reconnaître Farida.

Née en 1959 dans les Aurès (région montagneuse de l'est algérien), Farida a trois ans quand sa famille migre dans l'est de la France – Zohra, est âgée de huit ans. Deux ans plus tard, leur mère meurt suite à la naissance d'une troisième fille. Le père se remarie puis s'installe avec sa nouvelle épouse et ses enfants en banlieue parisienne – y naîtra un petit garçon. Après l'école, Zohra et Farida s'occupent de la maison et veillent sur les plus petits. À dix-huit ans, l'aînée quitte la maison familiale : elle ne supporte plus les insultes et les coups du père. Farida se charge seule de la maisonnée. Elle a vingt-et-un ans quand elle part travailler en Italie – un oncle lui a trouvé un emploi dans une usine de textile. Pendant deux ans, elle envoie régulièrement de l'argent à sa famille. Là-bas, elle rencontre un jeune homme dont elle tombe amoureuse. Apprenant leur liaison, le père ordonne à Farida de rentrer en France puis décide de retourner en Algérie avec son épouse, sa dernière fille et son fils. Farida accepte de les suivre.

Retour aux Aurès. De vieilles tantes disent que Farida a été ensorcelée. Sinon, comment expliquer qu'elle ait pu s'éprendre d'un non-musulman. Pendant des mois, elles l'accompagnent chez un marabout pour défaire le sort qu'on lui aurait jeté. Farida finit par croire les paroles des vieilles femmes. Elle cherche alors à absoudre sa faute (avoir fait l'amour avec un homme auquel elle n'était pas mariée). Elle se plie donc à l'autorité du père qui l'enferme et la bat régulièrement. Parce qu'elle n'est plus vierge, aucun homme ne voudrait plus la prendre pour épouse. Les années passent. Sa sœur cadette est mariée, son jeune frère épouse une femme des alentours. Farida s'occupe de son père vieillissant et de sa belle-mère. À son air hagard et hébété, on dit qu'elle est folle.

En 2003, le père meurt. Un temps, Farida vit dans la famille de sa belle-mère. À plusieurs reprises, elle est violée par un neveu de cette dernière. On finit par l'interner. Zohra (la sœur aînée) s'est rendue en Algérie peu après la mort du père mais n'a pu empêcher l'hospitalisation. Au bout de deux ans, elle localise un centre d'hébergement pour femmes qui accepte d'accueillir sa sœur. En 2005, elle réussit à la faire sortir de l'hôpital psychiatrique et

l'emmène à Alger. Le centre est situé sur les hauteurs de la ville. Femmes divorcées, victimes de violences intrafamiliales et/ou conjugales et mères célibataires y sont hébergées.

Toutes les affaires de Farida tiennent dans un sac de sport noir, posé à même le sol. Elle passe une partie de ses journées à dormir, assommée par les traitements médicamenteux qu'on continue de lui administrer. Le reste du temps, elle erre dans le centre avec à la main la poignée de la porte de sa chambre – elle a peur des vols. Elle se dit trop vieille, trop fatiguée, trop usée pour pouvoir encore travailler. Elle montre les varices sur ses jambes, traces des souffrances endurées. Elle n'ose pas sortir – elle a peur de la ville, cette capitale qui lui est étrangère. Elle parle sans cesse de son père qui, toute sa vie, l'a forcée à travailler ; elle évoque son enfance en France – elle se demande si les pâtisseries sont toujours aussi bonnes, si on mange toujours une dinde à Noël... Elle se sent seule – les autres femmes travaillent dans la journée et même le vendredi (jour de repos en Algérie), elles sortent se promener. Farida n'a plus aucun lien avec sa famille. Seule Zohra l'appelle une fois par semaine.

Quand je la rencontre, en mars 2008, elle vit là depuis déjà trois ans. Elle sait qu'elle ne pourra pas y rester indéfiniment. Elle a peu d'argent (elle touche une partie de la pension de retraite de son père et perçoit une maigre pension d'invalidité) ; elle ne pourrait donc pas louer un studio. Malgré les efforts de sa sœur, elle n'a pu décrocher le visa tant espéré pour la France. En 2010, après avoir vécu cinq ans dans ce centre, elle a, de nouveau, été placée dans un hôpital psychiatrique de la capitale.

L'histoire de vie de Farida donne à voir une figure que l'on pourrait dire exemplaire du rappel à l'ordre sexué – au sens de sanction à l'encontre de celles (et ceux) qui transgressent les normes. En faisant l'amour avec un homme auquel elle n'était pas mariée, Farida a dérogé aux règles régulant la conduite, socialement et sexuellement, attendue d'une femme. Son écart de conduite a alors révélé une défaillance du contrôle social censé surveiller, mais surtout prévenir la déviance des individus. Et lorsque l'ordre se défait, l'exercice d'une violence réactionnaire tend à opérer un retour à l'ordre. Le corps de Farida a donc été exposé à une forme particulière de correction et d'enfermement. Elle est toujours vivante, il est vrai, mais Farida est comme piégée dans une forme de vie qui n'en est plus vraiment une.

Figure exemplaire donc, mais non univoque. Dans l'enceinte du centre d'hébergement, toutes les femmes ont connu brimades, insultes et mise à l'écart pour avoir enfreint règles et normes. Néanmoins, au quotidien, elles se démarquent de Farida qu'elles plaisantent, lui reprochant son incessante litanie. Elles, elles survivent et tentent de reconfigurer leur existence. Ce sont ces reconfigurations auxquelles je me suis intéressée. Les vies de ces femmes, des vies malmenées par l'autorité et la brutalité masculines, ont été irréversiblement transformées par leur refus des assignations. Depuis, elles tentent d'amenuiser le poids de la supériorité masculine sur leur vie et aspirent à trouver une chambre à elles, là où elles pourraient enfin s'emparer, pour mieux l'éprouver, de la part de liberté qu'elles ont arrachée.

Leurs expériences, tout comme leurs témoignages, ont d'emblée écarté ma réflexion d'une analyse de ce que Nicole-Claude Mathieu a nommé l'arraisonement des femmes : « Objets de raisonnements réducteurs et réduites dans leur raison, soumises à persuasion ou raisonnées de force, souvent jugées déraisonnables mais sommées de rendre raison, inspectées, contrôlées dans leur tête et dans leur ventre [...] : ainsi s'exerce, par de multiples moyens d'en tirer raison, *l'arraisonement des femmes* » (Mathieu, 1985a : 16)¹. Pionnière de l'élaboration, en France, d'une anthropologie des sexes, Nicole-Claude Mathieu est connue pour son essai sur la conscience et la subjectivité des sujets dominés : leur consentement n'est pas tant cause qu'effet de l'oppression (Mathieu, 1991). Contraintes physiques (temps de travail interrompu et allongé par les tâches domestiques, portage des enfants...), « conscience médiatisée » (Mathieu, 1991 : 165) par l'omniprésence du pouvoir des hommes ou encore partage inégal des ressources matérielles, des idées et des connaissances grèvent le corps des femmes et limitent la conscience qu'elles ont d'elles-mêmes et de l'oppression qu'elles subissent.

Nombre de réflexions anthropologiques usent de cette approche matérialiste des rapports entre les sexes pour interroger les violences faites aux femmes (Handman, 1983, 1997, 2003 ; Grossi, 1988 ; Moudjoud, 2003 ; Feldman, 2009, 2011, 2012) – nous reviendrons un peu plus loin sur l'usage du concept en anthropologie, nous limitant pour le moment à une définition "minimale" et extrêmement englobante de la violence comme acte « de nature physique ou psychique susceptible d'entraîner la terreur, le déplacement, le malheur, la souffrance ou la mort d'un être animé » (Héritier, 1996a : 17). Exercée à l'encontre des femmes, la violence résulte de représentations dichotomiques du féminin et du masculin faisant des femmes d'éternels objets d'appropriation² (Handman, 2003). Quant aux multiples formes qu'elle revêt, elles sont autant de canaux qu'emprunte la domination masculine pour s'exprimer (Pourette, 2003)³. En d'autres termes, insultes, menaces, coups et/ou agressions physiques sont à la fois instruments et effets du contrôle social que les hommes exercent sur les femmes, plus particulièrement sur leur sexualité.

1 Nicole Claude-Mathieu (1985a) remet en cause le biais androcentrique de la théorisation de la domination proposée par Maurice Godelier – les individus dominés, de par leur consentement, participeraient de leur propre domination. Elle affirme que céder n'est pas consentir. Parce que les premiers ethnologues étaient principalement des hommes, on dit qu'ils ne pouvaient pas observer certaines pratiques féminines. Sur le biais de ces observations occultant sujétion et pratiques de résistance des femmes, voir Weiner (1976), Milton (1979), Moore (1988).

2 Pour Colette Guillaumin (1992), l'appropriation des corps des femmes est double et consiste en un usage sexuel, individualisé (conjugalité qui invite les femmes à la disponibilité, la passivité et la fidélité) et collectif (tout homme peut disposer de chacune des femmes) ».

3 Ces travaux rejoignent les approches sociologiques qui lisent les violences comme un phénomène frappant « des êtres de sexe féminin, en situation de subordination vis-à-vis de leur conjoint ou de leurs familles, des femmes réduites à un corps disponible » (Jaspard, 2005 : 4). Dans cette perspective, parler de violences sexistes revient à souligner « l'intentionnalité de discrimination qui qualifie l'acte » (Jaspard, 2005 : 7).

Dans cette perspective, des travaux ont interrogé ce qui pousse des femmes à supporter la violence conjugale (Grossi, 1988). Et si depuis les années 1980, les sciences sociales ont montré tout l'enjeu, à la fois épistémologique et politique, d'analyser pour mieux la conjurer cette forme de violence, la majorité des études continue de l'appréhender en terme de contrôle social (Debauche, Hamel, 2013)⁴. Par ailleurs, nombre de travaux ont montré que les représentations des violences faites aux femmes contribuent à la reproduction des mécanismes de ségrégation sexuée de l'espace et de certaines formes de contrôle social (Hanmer, 1977 ; Pain, 1991 ; Falquet, 1997).

Dès lors, en décalage de ces perspectives, ce travail propose de se saisir du refus de la violence. D'une part, s'il est difficile à l'anthropologue d'observer la violence, il lui est tout à fait possible de décrire les manières dont des femmes reconfigurent leur existence suite à l'annonce de leur refus. D'autre part, et sans pour autant se laisser bercer par l'illusion romantique de la résistance (Abu-Lughod, 2006), réfléchir *à partir*⁵ (et non à propos) du refus et du désordre qu'il entraîne aussi bien dans des vies qui s'en trouvent irrémédiablement modifiées que dans l'ordre social, permettra de renouveler la réflexion sur les rapports entre les sexes. Comprendre toute la force de ce refus nécessitera alors de le réinscrire dans l'épaisseur diachronique de vies malmenées. Pour cela, il nous faudra l'insérer dans un enchaînement de choix successifs. Comme l'écrit Howard Becker : « les choses nous paraissent [...] souvent incompréhensibles tout simplement parce que nous sommes trop éloignés de la situation pour connaître les contingences réelles qui ont pesé sur le choix de l'action » (Becker, 2002 : 59). Le refus, radical, de la violence apparaîtra ainsi comme « la dernière d'une longue série de décisions antérieures, dont aucune, prise isolément – et c'est là le point central – n'a jamais paru étrange en elle-même » (Becker, 2002 : 59). Chemin faisant, nous donnerons à voir les contraintes qui ont balisé, et balisent encore, les trajectoires de ces femmes – par contraintes, nous entendons les limites que tout individu, en fonction de son appartenance aux catégories ordinaires (âge, condition sociale,

4 En 1977, Jalna Hanmer écrivait : « l'utilisation de la force et de la menace [...] est d'une importance suffisante dans notre société industrielle occidentale pour être reconnue comme un facteur majeur de contrôle social des hommes sur les femmes » (Hanmer, 1977 : 71). Lors d'un récent entretien publié dans *Nouvelles Questions féministes* (2013), tout en explicitant son parcours et les motivations l'ayant poussée à travailler sur les violences, elle reprit cette idée : « la violence et la menace que font peser les hommes sur les femmes sont à la fois une forme de contrôle social en tant qu'individus dans la sphère publique et privée et un moyen de maintenir leur subordination dans la société » (Hanmer, 2013 : 98).

Il est quasiment impossible de résumer quarante années de publications sur la question ; les références apparaîtront donc au fil du texte. Pour un état des lieux, voir Fougeyrollas, Hirata et Senotier (2003), Jaspard (2005), Chetcuti et Jaspard (2007), Debauche et Hamel (2013).

5 Sur les modalités de la pensée par cas, voir Passeron et Revel (2005). Proposer des généralisations à partir de configurations singulières suppose plusieurs opérations : le cas fait problème ; il requiert l'approfondissement de la description ; son traitement argumentatif suscite un certain malaise.

sexe...) qui régulent la structuration d'un groupe ou d'une société, rencontre au cours de sa vie.

Qu'est-ce donc qu'une contrainte et qu'en est-il de sa dimension sexuée ? Quels sont ses effets sur les corps ? En retour, comment les corps font-ils avec ou sous la contrainte ? Ou encore : quels corps, quels sujets la contrainte peut-elle produire ? Autant d'interrogations qui ont nourri ce travail. Pour y répondre, j'ai émis l'hypothèse que la contrainte sexuée est toujours advenue ; en cela, elle agirait sur les corps moins pour signifier le rappel à l'ordre sexué que pour créer l'ordre, réaffirmant continuellement les lignes de partage entre les sexes. J'ai ainsi inscrit mon travail dans la continuité des théories féministes, non pour discuter de la question des femmes, mais parce que la résistance a très peu été pensée de leur côté et parce que le pouvoir sexué est le plus difficile à saisir (Abu-Lughod, 2006). En d'autres termes, il ne s'agit pas tant d'analyser la différence ou la différenciation que le différend des sexes, en ce qu'il est une forme paradigmatique du partage de la raison⁶. On se demandera donc si le recours au concept de genre a été opérant. Sans pour autant me livrer à un exposé généalogique des théories sur la question (elles seront disséminées et discutées d'un chapitre à l'autre de la thèse), je poserai ici quelques repères, correspondant à mon cheminement au travers de ces théories.

Dans les années 1960, le psychiatre américain Robert Stoller vulgarise le terme de genre utilisé depuis peu par des équipes médicales chargées de traiter les "ambiguïtés" sexuelles (intersexualité et transsexualité) : opérant une distinction entre le sexe d'un individu et son genre, il entend montrer que le comportement socialement attendu d'un homme diffère, doit différer de celui d'une femme. Dans la décennie suivante, des chercheuses féministes font du genre un outil leur permettant d'analyser la construction des rôles dévolus aux hommes et aux femmes dans une société – en 1972, Ann Oakley (1972) use du genre pour signifier la construction sociale du sexe. La distinction entre sexe et genre est ainsi progressivement utilisée par les sciences sociales pour questionner la socialisation des individus dans sa dimension sexuée. Ces travaux entendent dénaturer les attributs du féminin et du masculin. C'est alors Joan Wallach Scott qui donnera au concept sa valeur heuristique. Voulant se défaire d'un usage simplement descriptif, elle élabore une définition dont « le noyau essentiel [...] repose sur la relation fondamentale entre deux propositions : le genre est un élément constitutif de rapports sociaux fondés sur des différences perçues entre les sexes, et le genre est une façon première de signifier des rapports de

⁶ Les travaux de Rada Iveković (2003) analysent les rapports entre la différence des sexes et la construction des nations. Elle analyse cette différence comme l'effet d'une scission première de et dans la pensée humaine – la raison s'élaborant dans cet incessant mouvement qu'est le partage. Forme paradigmatique de ce partage, la subalternité des femmes structure, par analogies, toutes les autres inégalités qui traversent la société.

pouvoir » (Scott, 1988 : 141). S'en suivent de vives controverses. En faisant du sexe un agent an-historique, le genre réifierait les deux catégories d'hommes et de femmes. La préséance du sexe sur le genre ne serait pas si évidente qu'il y paraît. À ce propos, Christine Delphy (2001) postule que c'est le genre qui crée le sexe, non l'inverse : le principe hiérarchique précède la constitution des deux groupes (hommes et femmes) dont les rôle et place diffèrent dans le processus de production.

Parallèlement à ce questionnement épistémologique sur les différents modes de liaisons entre le sexe et le genre, une multitude de voix énonce un troisième terme : la sexualité. Opérations de traduction et relectures de la *french theory*⁷, introduites sous cette appellation au début des années 1990 par Teresa de Lauretis⁸, les perspectives *queer* viennent alors rompre avec les études féministes qu'elles se réapproprient et réinterprètent. Elles remettent en cause la stabilité des catégories de sexe et de genre, tout comme l'alignement du sexe, du genre et de la sexualité. Afin de troubler les évidences, Judith Butler (2005) met ainsi à jour la structure avant tout imitative du genre⁹. En outre, les théories *queer* reprochent aux théories féministes d'éluder les phénomènes d'oppression sexuelle, en ce qu'ils ne sont pas liés à la seule oppression de genre. Gayle Rubin (2010) appréhende ainsi la sexualité comme un fait social qui catégorise, essentialise et hiérarchise les individus. Et surtout, pratiques et théories *queer* s'accordent à refuser l'existence d'un sujet uniforme du féminisme ("nous, les femmes") au profit de la dispersion d'une multitude de sujets détournant les savoirs/pouvoirs afin de libérer la puissance de vie des corps qui ne sont ni tout à fait "normaux" ni tout à fait "déviant".

En France, ces travaux sont longtemps apparus dans toute leur étrangeté – bizarres, étranges sont autant de significations du terme anglais. Une critique récurrente leur reproche de se focaliser sur la multiplicité des choix individuels en occultant les catégories oppressives de sexe, dans l'espoir de les transcender (Mathieu, 1998). Pourtant, comme le rappelle Béatriz Preciado (2003), « la multitude » *queer* n'est pas une « accumulation d'individus souverains et égaux devant la loi, sexuellement irréductibles, propriétaires de leur corps et revendiquant leurs droits au plaisir inaliénable ». En d'autres termes, les théories *queer* n'oublient en rien l'analyse des rapports de pouvoir. Reprenant des concepts foucaldiens, elles ne traitent pas du pouvoir

7 Pour une histoire de la circulation, entre la France et des départements de littérature des campus américains, des concepts créés par des philosophes de l'après-structuralisme, et ce qu'elle a pu produire comme reformulations théoriques donnant, entre autres, lieu aux *Gender Studies* et aux *Cultural Studies*, voir Cusset (2003).

8 De Lauretis Teresa, 1991, « Queer Theory, Lesbian and Gay Studies : An Introduction », *Differences : A Journal of Feminist Cultural Studies*, n°3. L'article est publié et traduit par Marie-Hélène Bourcier dans *Théorie queer et cultures populaires. De Foucault à Cronenberg*, (seulement) en 2007.

9 Pour une discussion sur la pertinence du concept analytique de genre depuis la définition proposée par Joan Wallach Scott jusqu'à la resignification du concept par Judith Butler, voir Bulter (2007a).

comme d'une entité cohérente et stable mais le saisissent en terme de relations, tout en situant les pratiques de résistance à l'intérieur même du pouvoir. En cela, elles offrent des outils théoriques stimulants pour appréhender la présence de la contrainte dans des vies malmenées par l'autorité et la brutalité masculines *et* le refus de la violence. Comment donc introduire ces (im)pertinentes réflexions dans le savoir anthropologique¹⁰ tout en sachant que des auteures ont récemment montré que le genre ne signifiait plus avec autant d'acuité la prégnance des rapports de pouvoir (Benveniste, Miranda, 2011) ? Aussi peut-on se demander s'il y a encore un sens à utiliser un concept désormais mobilisé par divers pans des sociétés globales comme une variable permettant de mesurer l'écart entre la situation de certaines femmes (incarnation de l'immuabilité de certaines pratiques culturelles) et une sorte de figure féminine idéale, abstraite et universelle (Benveniste, Miranda, 2011). Amalia Signorelli (2011) va même jusqu'à affirmer que le genre ne permet plus ni d'analyser la multiplicité des conditions féminines, ni même de proposer des manières de s'en libérer. C'est pourquoi il sera question, dans le cadre de cette thèse, moins de catégories de genre que d'une multitude d'agencements dans l'ordre sexué. L'ordre sexué est bien un ordre hétéro-sexué¹¹. En ce sens, la contrainte sexuée est, pour reprendre une expression d'Adrienne Rich (1981), une « contrainte à l'hétérosexualité ».

Appréhender et penser anthropologiquement l'ordre sexué, c'est saisir à la fois les régimes, relationnels et hiérarchiques, qui découlent de la sexuation du social *et* les tentatives, individuelles et collectives, déployées pour se défaire des assignations. Le sexe, désignant à la fois les organes génitaux, les codes de la masculinité et de la féminité et les pratiques sexuelles (hétéro-normées ou "déviantes"), sera donc interrogé moins comme l'élément d'une biopolitique¹²

10 Sur les relations « malaisées » entre savoirs anthropologique et féministe, voir l'interprétation de Marilyn Strathern (1987) et sa discussion par Lila Abu-Lughod (2009).

Comme le souligne Marie-Élisabeth Handman, il n'existe ni étude anthropologique concernant des groupes revendiquant leurs praxis *queer*, ni écrit anthropologique *queer* (certes, de récents travaux sur les transgenres s'inspirent de la pensée *queer*) : « Les anthropologues connaissent leurs écrits et, si dans l'ensemble ils reconnaissent le bien-fondé de la critique de l'essentialisme, comprennent qu'on s'attaque à l'hétéronormativité, qu'on s'oppose à la réassignation sexuelle des intersexes et que, au nom de la fluidité des genres et du respect de la différence, on appelle de ses vœux le changement d'état civil des transgenres qui ne souhaitent pas être opérés, ils ne partagent pas pour autant, quel que soit leur genre, l'animosité à l'égard des hétérosexuels dont font preuve certains militants *queer* » (Handman, 2008 : 83).

11 Sur l'hétérosexualité comme catégorie historique et dynamique, voir Deschamps, Gaissad Laurent, Taraud (2009).

12 Concept foucaldien, la biopolitique désigne la mutation du pouvoir opérant à partir de la fin du XVIIIème siècle : les procédés disciplinaires visant le gouvernement des individus se transforment en bio-pouvoirs locaux qui tendent à gouverner l'ensemble des vivants constitués en population (santé, sexualité, natalité... deviennent ainsi des enjeux politiques). À propos du sexe comme enjeu politique, Foucault écrit qu'il « est à la charnière des deux axes le long desquels s'est développée toute la technologie politique de la vie. D'un côté il relève des disciplines du corps : dressage, intensification et distribution des forces, ajustement et économie des énergies. De

que comme un pli du pouvoir particulièrement puissant¹³. Dans cette optique, et bien que l'ethnologue soit toujours insatisfait de ses propres mots (Agier, 2004), il importe d'analyser la multitude des liaisons pouvant être opérées entre ces trois termes : femme, féminité, féminin. Femme désignera ici une catégorie sociale ; tout groupe, toute société assignent aux femmes (comme aux hommes) une place et un rôle particulier dans l'ordre social. La féminité sera appréhendée comme la monstration de son ancrage ("normal" ou "déviant") dans l'une des catégories de sexes ; c'est cette pratique performative et les réactions qu'elle engendre de la part du reste de la société qui secrète une réflexivité du sujet. Quant au féminin, on le considérera comme l'agent, variable dans le temps et l'espace, qui attribue à chaque catégorie un ensemble particulier de gestes, d'attitudes et de tâches – la grammaire du féminin et du masculin participe alors du maintien de l'ordre sexué. Donner à voir la *multitude* de ces liaisons (démultipliées, elles deviennent dangereuses) permettra de rendre plastiques les logiques de l'assignation.

Réponses de femmes¹⁴

Il est dit que l'enquête de terrain s'ancre dans un lieu précis (Agier, 2004 : 19), voire plusieurs s'il s'agit d'une ethnographie multi-située (Marcus, 1995, 2002). Pas de lieu précis dans le cadre de mon travail de terrain, ni même plusieurs. L'enquête s'est faite mouvement, un mouvement qui s'est construit non dans mais à partir de deux lieux précis : un collectif parisien proposant des permanences juridiques pour femmes étrangères ; un centre d'hébergement situé dans les hauteurs de la capitale algérienne¹⁵. Introduite dans ces lieux par une militante algérienne préalablement rencontrée au cours de débats publics, j'y ai noué la plupart des relations dont il sera ici question. Les espaces étant par définition des lieux de passages, certaines de ces rencontres et de ces discussions sont restées uniques. D'autres se sont renouvelées pour, dans certains cas, devenir des relations privilégiées. Avec le temps, je me suis éloignée de ces lieux afin de suivre dans leurs pérégrinations des femmes y ayant transité, m'appropriant ainsi les outils méthodologiques proposés par George Marcus (1995)¹⁶. Mener des

l'autre, il relève de la régulation des populations, par tous les effets globaux qu'il induit » (Foucault, 1976 : 191).

13 Sur l'apport des concepts deleuziens aux réflexions anthropologiques, voir Biehl, Locke (2010).

14 Je me réfère à Agnès Varda et au court-métrage qu'elle réalisa en 1975, *Réponse de femmes (notre sexe, notre corps)*, 8 min, 16mm, 1/33, couleur

15 Pendant plusieurs années, j'ai régulièrement pris part aux permanences hebdomadaires proposées par ce collectif parisien. Quant à l'Algérie, j'y ai effectué quatre séjours d'un mois entre mars 2008 et octobre 2010.

16 S'inscrivant dans les débats sur les possibilités méthodologiques de penser les changements en cours dans un

enquêtes approfondies a alors nécessité de continuer à travailler avec un plus petit nombre de femmes. D'une année à l'autre, je les ai suivies, en Algérie et en France, dans leur mouvement incessant pour reprendre place dans une société. Outre les heures de discussions passées avec elles, j'ai pu observer, en partageant des moments de leur quotidien, leurs interactions avec des membres de leur famille et leurs ami.e.s. Ces temps longs de l'enquête, la qualité des liens noués ajoutés aux discussions, formelles et informelles, avec des militantes féministes, m'ont permis de saisir, dans la comparaison, les singularités des parcours marqués par le refus des assignations et de la violence conjugale.

Me distancier des cadres militants de mes premières rencontres m'a permis de comprendre ce que d'autres chercheurs avaient remarqué il y a bien longtemps, à savoir que la violence résulte toujours d'une qualification ouverte (Claverie, Jamin, Lenclud, 1984). Les énonciations militantes dévoilaient ainsi de profondes méésententes sur le principal ennemi des luttes féministes (la famille, le religieux, le pouvoir masculin, le racisme...). En France comme en Algérie, ces méésententes disaient bien quelque chose des frontières intérieures¹⁷ de chacune de ces sociétés. Cependant, mon intérêt se focalisait à une autre échelle, celle de ces vies malmenées par l'autorité et la brutalité masculines – les méésententes ont alors constitué des données contextuelles permettant de mieux saisir le déroulement de ces vies. Autrement dit, je m'intéressais plus particulièrement à l'histoire des femmes qui s'adressaient à ces associations pour y trouver assistance : une aide ponctuelle en France (constitution d'un dossier de demande de titre de séjour, accompagnement en préfecture...) ; une demande d'hébergement en Algérie. Confrontées à des difficultés matérielles similaires (exclusion familiale, précarité financière, problèmes de logement, recherche de travail...), elles étaient rongées par une question lancinante : maintenant qu'elles réalisaient pleinement ce qu'elles avaient enduré, elles se demandaient comment elles avaient fait pour survivre et surtout comment elles allaient pouvoir, à présent, donner un autre sens à leurs vies. Chacune y répondait à sa manière, tout en inscrivant les singularités de leurs trajectoires dans une matrice plus commune.

monde globalisé, George Marcus (1995) filait la métaphore du « suivre » : suivre des gens le long de leurs déplacements ; suivre les choses afin de retracer la circulation d'un objet matériel ; suivre les métaphores et leurs expressions ; suivre l'intrigue, l'histoire ou l'allégorie et leurs résonances ; suivre les vies ou les biographies ; suivre les conflits et leurs échos transnationaux. Suivre des personnes dans leurs déplacements implique d'effectuer, d'un lieu à l'autre, des enquêtes approfondies.

17 Alors que les frontières extérieures tracent les limites d'un pays (son territoire et sa souveraineté), ses frontières intérieures, comme le précise Didier Fassin, sont celles qui « distinguent des individus et des groupes sur des indices variables de couleur, d'origine, de culture voire de religion qui ont en commun de radicaliser la différence ; elles sont des constructions idéologiques dont l'efficacité pratique est considérable du point de vue de l'accès à des ressources telles que l'éducation, l'emploi ou le logement » (Fassin, 2012 : 6).

Sur les controverses liées, en France, à la publication des résultats de l'ENVEFF, voir Éric Fassin (2007), Hamel et Debauche (2013).

Répétant les difficiles conditions d'existence pour une femme en Algérie, elles nuançaient, en fonction de leur âge et de leur condition sociale, cette expérience commune. « En Algérie, une femme n'est pas libre. Elle n'a pas beaucoup de place dans la société. Des fois, c'est juste un rapport sexuel qu'il y a entre l'homme et la femme, ce ne sont pas des rapports amoureux », rapporta Flidja (43 ans). « Ici, la femme est responsable. Même si tu expliques tes opinions, si tu expliques pourquoi tu as fait ça, quitter ton mari, personne ne te comprend », nous dit Salima (34 ans), avant de préciser : « ici (à environ 200 kilomètres à l'ouest d'Alger), l'entourage est plus difficile. Et une femme, c'est une femme : tu portes le voile, tu ne fais rien, tu attends qu'un homme vienne te chercher pour le mariage. Même si ton mari te frappe, tu ne dis rien, tu ne réclames rien ; c'est ton mari. Par contre, à Alger, non ! Il y en a, je le sais... mais, ce n'est pas comme ici, où la mentalité est trop sévère ». Samia (61 ans), quant à elle, aimerait comprendre pourquoi les hommes se sentent, voire sont, supérieurs et se demande souvent pourquoi ils écrasent leurs bonne-femmes. Elle évoque régulièrement leur frustration, une frustration que la misère économique et la décennie noire¹⁸ ont exacerbée. Elle soutient par ailleurs que cela n'a rien à voir avec l'islam et en veut à ceux qui pervertissent la religion. Et si, selon elle, la société algérienne est une société patriarcale, elle précise que les situations varient d'un milieu social à l'autre. Ses propos rejoignent les paroles de Fériel (60 ans) : « en Algérie, le célibat est une prison. Au niveau de l'élite, c'est différent. Les femmes jouent de leurs arrières familiaux, de leurs milieux sociaux ». Pour Fatima, amie de Samia, c'est avant tout une question de génération. Elle affirme que pour des femmes de leur âge (une soixantaine d'années), c'est surtout l'autorité des frères qui a empoisonné leur existence.

Recueillir les récits de femmes de différentes générations m'a ainsi permis d'interroger les transformations historiques affectant la hiérarchie des positions du féminin et de masculin. En outre, à l'écoute de ces différentes femmes, j'ai pu capter la multiplicité du rapport à la contrainte sexuée. Pour analyser leurs témoignages, je me suis adossée aux approches anthropologiques de la violence. Je me suis ainsi écartée d'une réflexion sur les origines de la violence (Héritier, 1996b) pour chercher à en décrypter l'expérience. Pour cela, je me suis appuyée sur des travaux nord-américains qui, pour la plupart, soulignent l'instabilité du concept¹⁹. Veena Das (2008) se

18 Suite à la victoire du Front Islamique du Salut aux élections législatives de 1991, l'arrêt du processus électoral déclencha une décennie de violences meurtrières (assassinats, enlèvements et attentats perpétrés par des groupes armés, répression et torture du pouvoir en place). Les ravages de cette décennie – certains disent d'elle qu'elle fut noire ; d'autres l'appellent la décennie rouge – apparaîtront dans la première partie de ce travail.

19 Voir, entre autre, l'anthologie dirigée par Philippe Bourgois et Nancy Scheper-Hughes (2003) pour qui la violence constitue moins une catégorie opératoire pour l'analyse que l'index d'un champ d'expériences à qualifier. Se reporter également à la critique de Michel Naepels (2006) ; ce dernier met en parallèle les débats français et anglo-saxons et pour lui, toute recherche empirique s'inscrivant dans le champ des études sur la violence devrait poser les quatre questions de la catégorisation, de l'éthique, de la pratique de l'enquête

saisit de cette instabilité même, une instabilité qu'elle dit cruciale pour nous faire comprendre que la réalité de la violence inclut sa propre virtualité. Corps et violences faites aux femmes traversent son œuvre. Lors de conflits, les corps féminins (assimilés à un territoire) deviennent les signes d'une communication masculine symbolique (Das, 1995). Une telle argumentation rappelle celle des *Structures élémentaires de la parenté*, dans lesquelles les femmes ne sont qu'échange. On devine alors les critiques : dénier aux femmes toute capacité d'agir, ôter aux corps féminins toute puissance de vie. Précisons toutefois ceci : c'est dans l'expérience même des épisodes de violences collectives que des femmes, pour la première fois, ont pris conscience que leurs « corps, dans ces luttes, ne valaient que comme symboles de l'échange de violences et de conflits d'honneurs » (Das, 1991 : 34). Veena Das (2008) a ainsi proposé une réflexion plus générale sur l'imbrication de la violence, du genre et de la subjectivité : la violence sexuée est étroitement liée aux imaginaires, culturels et sociaux, de l'ordre et du désordre. Et loin d'être une interruption de l'ordinaire, elle y est profondément ancrée.

Cette perspective diffère des approches structuralistes²⁰. Philippe Bourgois et Nancy Scheper-Hughes (2003) ont, quant à eux, proposé le concept de continuum de la violence – conception critiquable dans le sens où elle ne permet d'appréhender ni les particularités des multiples formes que peut prendre la violence, ni même les articulations entre violences quotidiennes et extra-ordinaires. Philippe Bourgois (2001) a également analysé les mécanismes de fusion et de conversion de la violence structurale et symbolique en violence quotidienne et interpersonnelle. Cette dernière, associée à la domination sexuelle, permettrait selon lui à de jeunes revendeurs de crack de reconstruire leur masculinité mise à mal par la situation de marginalité dans laquelle ils vivent. Autrement dit, en contexte colonial, comme en contexte de relégation urbaine, alors que la virilité des hommes est mise à mal, les femmes en payeraient le prix fort (Handman, 2003). On ne peut que souligner l'écueil de l'argumentation, en ce qu'elle réifie une vision dichotomique des rapports entre les sexes. À ces approches structuralistes, j'ai donc préféré une analyse des expériences vécues²¹.

Comme le rappelle Didier Fassin, le terme d'expérience est à distinguer de celui de condition et se rapporte à des opérations d'objectivations et de sélections ; elle « se réfère à la

ethnographique et de l'écriture.

20 Longtemps évitée, la violence comme objet de réflexions anthropologiques a d'abord émergé à la lecture de réflexions philosophiques (Foucault, Benjamin, Arendt) et de textes littéraires. Ainsi de Pierre Clastres (1974) qui lit Kafka pour penser la torture dans la société dite primitive ou Talal Asad (2007) qui utilise Foucault pour penser la violence.

21 L'intérêt pour l'expérience des individus nous est venu des approches nord-américaines, plus particulièrement d'une série de travaux qui ont appréhendé la maladie dans une perspective phénoménologique en mettant l'accent sur les individus et leur lecture de leur affliction.

manière dont *les structures et les normes* sociales se traduisent dans la vie quotidienne, dans les actes ordinaires, dans la manière d'être vis-à-vis de soi, des autres, et du monde » (Fassin, 2004b : 29). Questionner l'expérience, c'est donc s'intéresser à un travail de subjectivation, « [...] à la façon dont les gens donnent *forme et sens* à ce qu'ils vivent, à la relation qu'ils construisent entre leur présent et leur passé, entre leur présent et leur avenir » (Fassin, 2004b : 29). Pour se saisir de l'expérience, il importe alors de saisir, outre les données sensorielles et cognitives qui la composent, des sentiments, des désirs, des tentatives et des attentes (Bruner, 1986 ; Turner, 1986). Dans cette optique, Victor Turner (1986) a discerné deux formes d'expérience. Dans sa forme ordinaire, l'expérience (*mere experience*) se borne à « supporter passivement et à accepter les événements » (Turner, 1986 : 35, ma traduction). Une expérience se compose, quant à elle, des événements qui « font irruption ou disruption dans le comportement répétitif et routinier » ; elle « commence par des chocs, de la souffrance ou du plaisir » (Turner, 1986 : 35, ma traduction), marquant profondément la vie et la subjectivité des individus. Et c'est bien l'annonce du refus des assignations qui a irrémédiablement transformé les vies dont il sera ici question.

Pour analyser l'expérience, Thomas Csordas a proposé le concept d'incorporation (*embodiment*) comme paradigme de l'anthropologie. Il écrit : « cette approche de l'incorporation découle du postulat méthodologique selon lequel le corps n'est pas un objet à étudier en relation à la culture, mais à considérer comme sujet de culture, autrement dit comme la base existentielle de la culture » (Csordas, 2002 : 58, ma traduction). Jusqu'à une période récente, les sciences sociales se sont peu intéressées au corps (Fassin ; Memmi, 2004). À partir des années 1990, alors que les études anglo-saxonnes ont privilégié une lecture phénoménologique (Turner, 1986 ; Csordas, 2002), l'anthropologie française a préféré une approche symbolique (Héritier, Xanthakou, 2004). Quant aux épistémologies féministes, de par leurs tentatives de dénaturalisation du sexe, elles ont effacé la question de la matérialité et de la plasticité des corps (Dorlin, Fougeyrollas-Schwebel, Rouch, 2005). Pourtant, le genre est bien « un rapport de pouvoir historique et social, que nous vivons et dont nous faisons l'expérience par et dans nos corps » (Dorlin, 2005 : 143). Aussi importe-t-il de replacer le corps au cœur de la réflexion.

D'un chapitre à l'autre, cette thèse rendra compte des interventions du social sur les corps. Matière vivante, résistant aux assignations, les corps apparaîtront également comme telle. En d'autres termes, à partir des multiples liaisons entre le féminin et la féminité qui peuvent se faire (et se défaire) à l'échelle d'une vie, on montrera ce « corps qu'on éduque et qu'on libère, dont on met en valeur les formes ou qu'on disqualifie pour son apparence, par lequel s'éprouve le plaisir ou la souffrance, auquel on imprime les usages sociaux de son milieu et de son sexe, à

quoi l'on recourt comme ressource dans les relations aux autres et aux pouvoirs » (Fassin, Memmi, 2004 : 12-13). En ré-introduisant la matérialité et la plasticité des corps dans la réflexion, le rapport à la contrainte sexuée se donnera ainsi à voir dans une oscillation permanente entre assujettissement et formations de nouvelles subjectivités.

Du bon usage des récits de vie – notes méthodologiques et questions éthiques

On saisit tout de suite les enjeux liés à la restitution d'un travail produit par une jeune femme française et reliant l'expérience de la violence à celle de femmes algériennes. Ne pas reproduire d'amalgames est pourtant de la responsabilité de l'anthropologue. Dès lors, il nous faut préciser les conditions d'exercice de la pratique ethnographique, en n'éludant rien des questions éthiques soulevées par une telle recherche et des malaises qu'elle peut déclencher. Comme l'écrit Didier Fassin : « l'analyse critique de la situation ethnographique – en tant que scène historique où se joue la rencontre entre l'anthropologue et ses interlocuteurs – et de la relation ethnographique – en tant que rapport inégal qui se noue entre l'enquêteur et les enquêtés – est [...] la condition de possibilité d'un savoir anthropologique » (Fassin, 2008 : 9).

Travailler à partir de témoignages de femmes ayant refusé la violence conjugale, c'est se confronter à une première difficulté, celle de faire du quotidien l'espace privilégié de l'enquête. En effet, leur trajectoire a pris la forme d'une « migration de survie » (Das, 1991) qui les a projetées dans un dénuement extrême. Aux difficultés matérielles auxquelles elles étaient confrontées (précarité financière, problèmes de logement, période d'irrégularité administrative pour celles qui étaient en France...) se sont ajoutés l'éloignement et le détournement de leurs proches. Qu'elles aient ou non franchi des frontières étatiques, ces femmes ont alors transité d'une ville à l'autre des années durant. Pour saisir leur expérience, j'ai donc dû les suivre dans leurs déplacements incessants, démultiplier les lieux et les temps des rencontres (permanences d'une association, couloir d'une préfecture, terrasse d'un café...) et amasser, patiemment, les bribes, morcelées et fragmentées, de leurs histoires. Face à leurs problèmes, il m'est arrivé de m'impliquer²², accompagnant celles qui venaient d'arriver en France dans la rédaction de leur demande d'asile ou de renouvellement d'un titre de séjour. Pour cela, j'ai mobilisé ma connaissance des dispositifs migratoires et des réseaux associatifs susceptibles d'améliorer leur

22 Sur la notion d'anthropologie impliquée, voir Bruce (1995).

sort. De manière plus informelle, j'ai profité de mes séjours en Algérie pour faire circuler des photographies et des biens d'une rive à l'autre de la Méditerranée, en fonction des demandes des unes et des autres.

Par-delà l'enquête de terrain, c'est avant tout l'écriture qui appelle des choix, car il s'agit bien de la production d'un savoir situé²³. La responsabilité de l'anthropologue est en effet, pour partie, liée aux écrits produits par cette modalité particulière de regarder, de saisir et de rendre compte du monde social (le regard distancié qui permet l'analyse critique). Cette posture rejoint celle de Chowra Makaremi affirmant que « le terrain ne se construit pas à partir et autour de dispositions personnelles ou de prises de positions préexistantes (telle la défense de la cause des étrangers). C'est au contraire l'expérience qui y est faite, la façon dont elle change celui qui s'y soumet, et la façon dont ces déplacements – imperceptibles ou brutaux – sont ressaisis dans le travail d'écriture, qui reposent la question de l'engagement » (Makaremi, 2008 : 175). Comment donc, dans la texture même d'un texte anthropologique, faire entendre la voix de ces femmes tout en adoptant une posture critique ? Comment articuler leur propre distanciation sur leur histoire à l'apport critique du savoir anthropologique ?

Dévoilant des pans de leur vie malmenée au fur et à mesure que notre relation se construisait, des femmes m'ont livré ces récits par touches successives, alors même qu'elles tentaient de reconfigurer leur existence. Au fil des années, leurs récits se sont ainsi entremêlés à leurs témoignages. Empruntant une définition de Veena Das (2001), l'acte de témoignage est ici appréhendé non comme un cadre narratif abordant un événement précis du passé, mais comme un exercice douloureux et pernicieux, un travail patient et quotidien de réparation des relations sociales permettant d'habiter de nouveau le monde suite à un épisode douloureux. Accorder de l'importance au regard de mes interlocutrices sur leur propre vie m'a alors permis d'instaurer ces temps où elles ont tenté de donner à leur parcours cohérence et linéarité (Fassin, Le Marcis, Lethata, 2008). Menant des « entretiens au long cours » (Massard-Vincent, 2008), j'ai sollicité ce type d'échange au gré des relations ethnographiques en train de se nouer. Cela fut un passage quelque peu obligé de l'enquête, lié aux conditions même des possibilités de rencontre avec ces femmes. Ce bricolage méthodologique a néanmoins charrié son lot de malaises. J'avais appris et lu que l'ethnologue écoute et partage le quotidien plus qu'il ne questionne, attentif en cela à ne pas perturber le régime de la communication ordinaire (Althabe, 1990). Je savais tout de même ceci : le récit de vie diffère de l'entretien. Les questions y sont plus ouvertes et le récit découle

23 Sur ce point, voir les théories des connaissances situées proposées, entre autres, par Donna Haraway (1988), Sandra G. Harding (1991), et plus récemment par Maria Puig de la Bellacasa (2013).

d'une pratique discursive particulière : la narration – plus précisément, il est « une description sous une forme narrative d'un fragment de l'expérience vécue » (Bertaux, 1997 : 9). Et surtout, l'approche biographique équivaut à collecter une expérience en même temps qu'une interprétation du monde ; une telle démarche permet donc de comprendre les effets des normes sociales et le champ des possibles (Becker, 1986). Aussi ai-je entrepris de recueillir des récits de vie.

Pour ce faire, j'ai toujours laissé s'écouler des mois, voire des années avant de solliciter l'enregistrement d'un premier récit – l'anthropologie n'est-elle pas, comme le suggérait Olivier Schwartz, un « pari sur le temps » (Schwartz, 1993 : 269) ? Les liens tissés au fil des années ont ainsi amené une certaine fluidité dans les narrations. Une sensibilité, une irritabilité commune aux inégalités entre les sexes, ainsi qu'une familiarité avec un espace dont nous partageons la connaissance (l'Algérie) avaient créé une certaine connivence entre nous. Mon appartenance générationnelle a également participé de la manière dont chacune s'est appropriée le dispositif de l'entretien : pour les unes, notre appartenance à une même génération facilitait les échanges ; d'autres voyaient en moi une jeune femme, voire une fille (*bint'i*, ma fille, est l'adresse que me lance souvent l'une d'elles) à qui elles pouvaient transmettre une partie de leur histoire. Ajoutons, comme le dit si bien la femme qui a sollicité l'anthropologue Tassadit Yacine pour la publication du récit de sa vie : « il y a des problèmes de femmes, des vies de femmes... [...]. Lorsqu'on raconte sa vie, ses misères à une femme, ça a du sens, ça prend une autre dimension, mais à un homme, c'est quoi ? Qu'est-ce que ça veut dire ? Il comprendra tout de suite : viens à mon secours, je suis misérable et il est d'emblée placé dans un rôle de protecteur, de chef. Avec les hommes, il n'y pas le plaisir de dire, de raconter, de rêver tout haut » (Yacine, 1995 : 17-18). Et si la plupart ont souvent été étonnées, voire amusées du manque de précision des questions qui leur étaient posées (De quoi a-t-on besoin pour vivre ? Que représente pour toi le travail, la famille ? Quelles sont les relations qui importent à tes yeux ? Peux-tu me raconter ce qui te semble important dans ton histoire ?), toutes ont rapidement pris la conduite du récit, lui donnant ainsi toute sa richesse (Bertaux, 1997).

Collecter des récits pour faire avec les aléas et les singularités d'un terrain a donc été une première étape. Il a fallu ensuite donner sens et forme à ces matériaux particuliers. Des utilisations de l'école de Chicago aux tentatives plus expérimentales de la biographie chorale d'Oscar Lewis (1978) ou de la biographie dialogique de Vincenzo Crapanzano (1980), les sciences sociales ont toujours recueilli des récits de vie et la validité de cette démarche n'a jamais cessé d'être interrogée. Outre l'illusion dans laquelle il nous plongerait, qu'elle soit celle de la

continuité et de la cohérence (Bourdieu, 1986) ou celle de la pan-pertinence (Passeron, 1989), il manquerait à l'outil biographique le poids de la structure et le sceau de l'Histoire. Des approches nord-américaines ont apporté des réponses à même de contourner ces obstacles épistémologiques. Paul Farmer (1997) inscrit les biographies dans des matrices plus larges (économiques, politiques et historiques). Didier Fassin, Frédéric Le Marcis et Todd Lethata (2008) proposent de mettre en exergue le lien entre histoires individuelles et collectives pour dépasser la fausse transparence, voire les opacités des autobiographies, rendant ainsi leur interprétation pensable (Fassin, Le Marcis, Lethata, 2008). Dans cette optique, le récit aide moins à expliquer un fait social qu'à en comprendre l'expérience. Ajoutons que cela amoindrit le risque majeur que Jean-Claude Passeron percevait dans le travail biographique : oublier les structures qui contraignent toute expérience singulière (Passeron, 1989). Par ailleurs, celui ou celle qui se raconte sait, bien souvent, que sa propre histoire est connectée à une histoire commune – ainsi d'une femme précisant : « bien sûr, mon histoire, c'est une histoire personnelle mais aussi une histoire sociale ». Les débats sur l'illusion (Bourdieu, 1986) ou l'idéologie (Bertaux, 1997) biographique semblent donc dépassés. Qui plus est, il faudrait être passablement naïf pour confondre récits et vie (Abu-Lughod, 1993). Quant à moi, j'ai usé du récit avant tout comme d'un outil, un outil que j'ai ensuite retravaillé dans l'écriture du texte anthropologique.

Questionnant les enjeux de la composition d'une biographie, Daniel Fabre, Jean Jamin et Marcello Massenzio ont récemment argué : « traiter de façon pertinente des vies racontées exige que le jeu à trois acteurs (le *biographié*, qui tient souvent la place du mort, le *biographiant* et le *biographe*) soit joué cartes sur table (Fabre, Jamin, Massenzio, 2010 : 20). C'est pourtant moins le « travail d'extraction de la matière biographique » (Fabre, Jamin, Massenzio, 2010 : 20) que des choix d'écriture qu'il importe d'explicitier. Les miens ont été, pour partie, inspirés du travail de Lila Abu-Lughod qui expérimente depuis plus d'une vingtaine d'années des formes d'écriture pouvant nous écarter des « dangers de la pitié » (Abu-Lughod, 2008b), attitude courante envers les femmes des mondes arabo-musulmans²⁴. Si elle souscrit aux critiques des études post-modernes et subalternes, elle préfère aux innovations textuelles créées à partir de la philosophie et de la critique littéraire le langage familier de celles dont elle a partagé le quotidien. De manière quelque peu provocante, elle a choisi d'écrire contre la culture – le concept de culture étant pour elle un puissant outil de fabrication et de hiérarchisation des différences (Abu-Lughod, 2009). Elle a ainsi proposé « l'ethnographie du particulier » comme forme d'écriture donnant à percevoir les « effets des processus qui relèvent du long terme et

24 Pour une relecture critique des travaux anthropologiques sur les femmes algériennes, de la période coloniale à nos jours, lire, à titre indicatif, Haddab (1999), Bekkar (2004), Ferhati (2010), Lazreg (2010).

d'échelles extra locales [et qui] ne se manifestent jamais que de manière locale et spécifique, émergeant des actions d'individus vivant leurs vies singulières s'inscrivant à même leurs corps et au fil de leurs mots » (Abu-Lughod, 2009 : 436). Cette démarche rejoint les choix qu'elle a opérés dans la composition d'un livre consacré aux femmes d'une communauté bédouine²⁵ (Abu-Lughod, 1993).

Comme elle, j'ai choisi de ne pas reproduire, sans pour autant nier leur importance, tous les contextes au gré desquels un fragment d'histoire m'était relaté. J'ai également voulu rendre compte du langage familier des femmes que j'ai rencontrées – ainsi, on pourra lire des propos « d'une insolente crudité, d'un réalisme impitoyable » (Farge, 1994 : 162). Autrement dit, je n'ai pas opté pour une forme d'écriture de la violence « qu'on aimerait dire pudique » (Naepels, 2006 : 493). Enfin, je n'ai pas cherché à dissimuler ma présence, mais tenté de la rendre la moins intrusive possible. Pour cela, j'ai eu recours à un format d'écriture particulier, celui du portrait ethnographique. Si la présence d'une autre personne est nécessaire à celui ou celle qui raconte son histoire (Butler, 2007), cette même présence est en effet constitutive du portrait ethnographique. Autrement dit, « loin de s'effacer derrière celui dont il brosse les traits, l'ethnologue s'affiche au moins par le regard qu'il pose sur lui » (Camelin, Jungen, Massard-Vincent, 2011 : 16).

Ni format biographique, ni linéarité de l'histoire de vie, le portrait ethnographique est avant tout format d'écriture (Massard-Vincent, 2008)²⁶ appréhendé comme une « modalité de saisie de l'expérience humaine » (Camelin, Jungen, Massard-Vincent, 2011 : 13) – une expérience du social évidemment toujours située, ancrée dans un espace-temps qui est repris dans l'écriture pour lui servir de cadre. Outre dépeindre, sur le mode de l'évocation et dans toute sa singularité, une présence au monde, ce format d'écriture permet de coudre entre elles des données, éparses et fragmentaires, lentement collectées sur le terrain. Dans un portrait, des instants, captés puis décrits sur le vif, sont reliés entre eux dans le maillage d'un temps plus long : « libéré des contraintes strictement chronologiques de continuité et de linéarité, [le

25 Cet ouvrage, *Écrire des mondes de femmes. Histoires bédouines*, se voulait une tentative de donner à percevoir, autrement, des histoires de femmes. Suite à un premier livre (1986) centré sur la vie sociale, les relations de genre, la moralité et la poésie, elle avait choisi d'écrire à partir de conversations, d'histoires, de chansons, de réminiscences et d'argumentations que des femmes avaient partagées entre elles ou avec elle (Abu-Lughod, 1993).

26 À partir de rencontres s'étalant sur sept ans et d'échanges épistolaires, l'ethnologue restituait l'histoire ordinaire d'Edie, en l'inscrivant dans son temps (les changements historiques marquant l'existence d'Edie) et dans un lieu (une paroisse anglicane de Newton). À travers ce portrait, l'auteure donnait également à voir tout l'épaisseur de la relation qui a unit les deux femmes (Massard-Vincent, 2008). Puis, après avoir suivi une candidate investie dans la campagne électorale d'un bourg anglais, elle tirait de cette femme un portrait « en action et en relation » (Massard-Vincent, 2009 : 739).

portrait] est affaire de rythmes et de *tempi* : son écriture procède par rapprochements et boucles, raccourcis et accélérations » (Massard-Vincent, Camelin, Jungen, 2011 : 20). En cela, cette proposition anthropo-graphique est une modalité d'écriture des plus pertinentes pour rendre compte à la fois du temps des "Autres"²⁷ et du temps partagé avec ces "Autres".

Dès lors, et dans le cadre particulier de ce travail, les portraits prennent acte d'une critique acerbe : en effaçant la pluralité et l'historicité des expériences, le concept de genre édifierait "les femmes" en une catégorie homogène – pensons aux critiques du *black feminism* et des subalternes *studies*²⁸ qui reprochent à nombre de travaux d'évincer l'imbrication des rapports de pouvoir²⁹. « Or », comme l'écrit Elsa Dorlin, « si toutes les femmes font bien l'expérience du sexisme, malgré cette commensurabilité de l'expérience, il n'y a pas pour autant d'expérience « identique » du sexisme, tant les autres rapports de pouvoir qui informent le sexisme modifient ses modalités concrètes d'effectuation et partant le vécu des femmes » (Dorlin, 2008a : 84-85). Il importe donc de s'écarter des travaux féministes qui opèrent une « colonisation discursive de la diversité matérielle et historique de la vie des femmes du Tiers-Monde » (Mohanty, 2009 : 151). Cette remarque est des plus pertinentes pour qui travaille sur le rapport des femmes à la violence et à la contrainte sexuées. Comme l'affirme Chandra Talpade Mohanty, « la violence masculine (si c'est là le terme le plus approprié) doit être théorisée et interprétée au sein de sociétés particulières, afin d'être mieux comprise et combattue de manière efficace » (Mohanty, 2009 : 158). Autrement dit, il importe de toujours contextualiser les pratiques et les expériences que nous décrivons, afin de tendre vers « l'élaboration de généralisations prudentes, ancrées dans les contextes historiques, rendant compte de la complexité de la réalité » (Mohanty, 2009 : 171).

Dans cette perspective, un portrait viendra introduire chaque chapitre de cette thèse pour rendre compte de présences au monde, de manières d'être à l'ordre sexué, singulières. Dans le corps du texte, des récits seront, quant à eux, entremêlés les uns aux autres afin de faire « tenir ensemble la voix singulière et la condition commune » (Farge, 1994 : 19). Ce seront donc des fragments d'elles-mêmes et de leur histoires que des femmes ont bien voulu partager qui parsèmeront le texte – aussi, et pour faciliter la lecture, un résumé de leurs histoires de vie figure

27 Je fais, bien sûr, ici référence à un classique de l'épistémologie de l'anthropologie : en 1983, Johannes Fabian écrivait *Le temps des autres. Comment l'anthropologie construit son objet* – il aura fallu attendre 2006 pour que cet ouvrage soit traduit en français. Fabian y critiquait les discours allochroniques produits par le savoir anthropologique, soulignant ce paradoxe : les anthropologues, alors même qu'ils partagent le quotidien des personnes qu'ils étudient, leur dénie, dans l'écriture, une temporalité commune à la leur.

28 À titre indicatif, voir David (1983), hooks (1981), Anzaldúa (1991), Mohanty (2009). Pour une traduction des principaux textes du *black feminism*, se reporter à Dorlin (2008b).

29 On pensera ici au concept d'intersectionnalité proposé par Kimberlé Williams Crenshaw (1991) afin de montrer que c'est l'intersection des systèmes de dominations qui, en elle-même, est structure de domination.

en annexe³⁰. Dans l'architecture globale du texte, ces deux niveaux d'écriture entreront ainsi en résonance pour donner à voir et à comprendre la structuration du rapport à la contrainte sexuée, en n'éludant rien de la complexité, de la densité, et encore moins de l'hétérogénéité de ce rapport qui sera interrogé en trois temps.

La première partie de cette thèse se focalisera sur le rapport à l'espace-temps. Pour cela, l'outil rythmanalytique sera mobilisé, en ce qu'il permet de saisir à la fois la rigidité de l'ordre sexué et la multitude des manières d'en être affecté. De fait, le rythme est le rouage à la fois de l'exercice du pouvoir et le « vecteur des élans qui lui résistent » (Bisson, 2011 : 183)³¹. La ponction d'instant (évocation d'un souvenir douloureux ; surgissement de la peur ; départ précipité...), inscrits dans l'épaisseur diachronique d'une vie malmenée par l'autorité et la brutalité masculines, permettra alors d'analyser le refus de la violence conjugale. Chemin faisant, cette première partie interrogera les temporalités de la contrainte, en distinguant quatre temps : l'enfance et l'adolescence ; la vie maritale ; le refus de la violence conjugale ; l'après de cet événement radical.

La seconde partie s'attachera, quant à elle, à analyser la puissance de la contrainte. Pour cela, des cartographies retraceront les bifurcations empruntées par des femmes pour se défaire de l'autorité masculine et pour ensuite tenter de reconfigurer leur existence suite à l'annonce de leur refus des assignations d'un ordre sexué. Cela reviendra à questionner l'incertitude dans laquelle les a plongées l'annonce de leur refus radical. Et alors que les sciences sociales se sont avant tout intéressées à la structuration et à la régulation du social, se saisir de l'incertitude et s'intéresser aux bifurcations des vies permettra de nuancer « l'emprise des déterminismes sociaux [et] de situer des points de liberté, d'identifier des possibles » (Balandier cité par Bessin, Bidart, Grossetti, 2010 : 11).

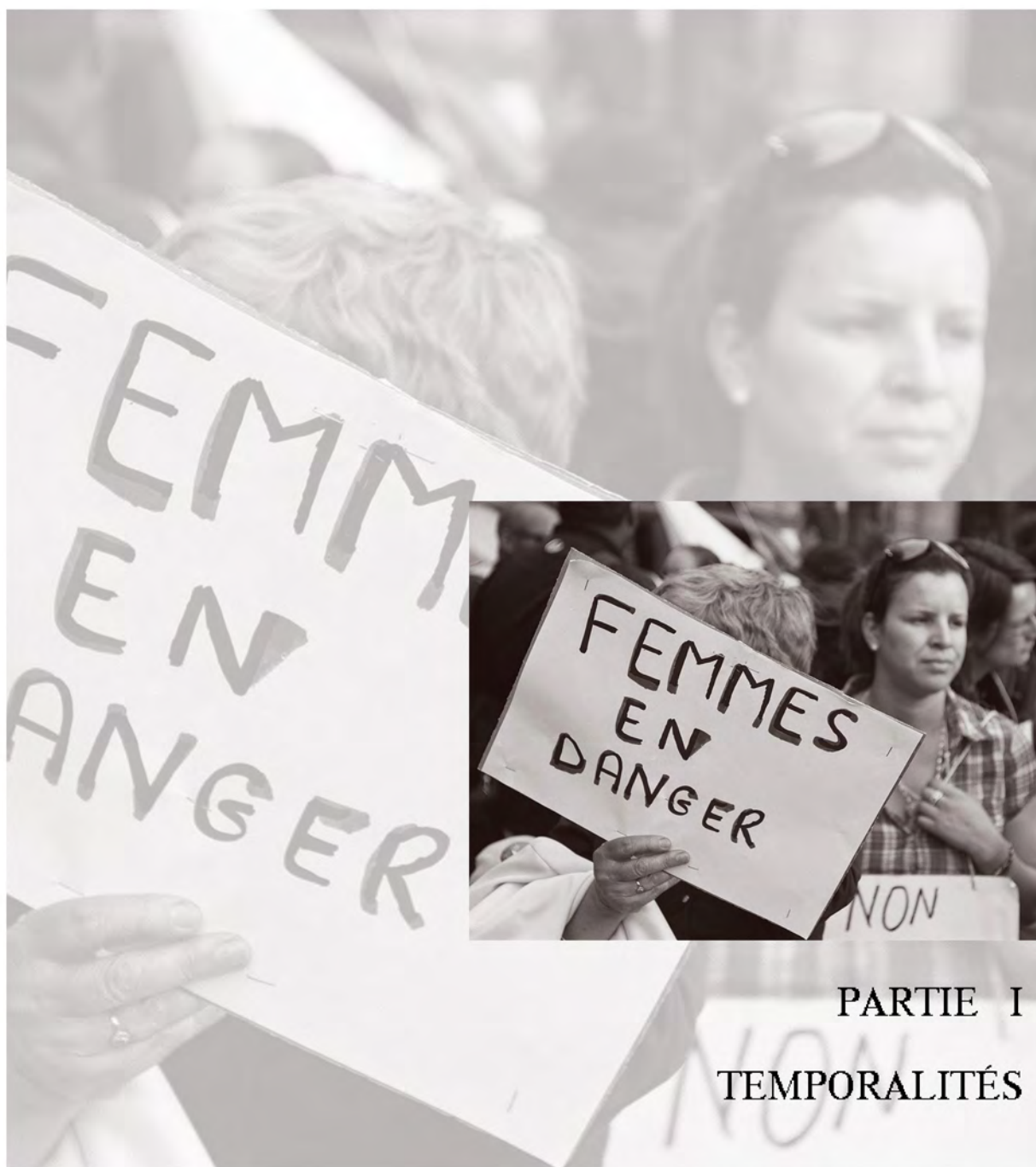
Les conclusions de ces deux premières parties résonneront alors dans la dernière. Celle-ci interrogera les possibles manières pour des femmes de s'extraire des assignations d'un ordre sexué. Pour ce faire, et parce que l'incertitude et la survie qui ont suivi leur fuite les ont amenées à agir et à se penser autrement, elle questionnera les déplacements opérés dans la perception et la qualification d'elles-mêmes comme sujet. Pour cela, et après avoir analysé les enjeux de

30 Voir annexe 2 Repères bibliographiques et conditions des rencontres.

31 Gaston Bachelard (1932) puis Henri Lefebvre (1992) ont posé les jalons de la connaissance des rythmes. Le second, après avoir rappelé la nécessité de penser l'espace en relation au temps, définit le rythme comme « un temps réglé, régi par des lois rationnelles, mais en liaison avec le moins rationnel de l'être humain : le vécu, le charnel, le corps » (Lefebvre, 1992 : 18).

l'énonciation des violences faites aux femmes, nous interrogerons les nouveaux rapports que des femmes tissent à l'espace et à leur propre corps. Cette dernière partie pourra ainsi proposer des figurations des corps féminins, non plus seulement objets de désirs, masculins et meurtriers, d'appropriation mais également sujets de désirs et de projections pour eux-mêmes.

D'un bout à l'autre de ce travail, se donneront donc à voir les fluctuations de vies malmenées entre assujettissement et formation de nouvelles subjectivités. À une diversité des formes de pouvoir sur des corps féminins répondra alors une multitude de possibilités de réponses des sujets dominés.



PARTIE I
TEMPORALITÉS

« Le rythme n'est pas la simple alternance du Oui et du Non, du « se donner-se retirer », de la présence-absence, ou du vivre-mourir, du produire-détruire. Le rythme, tout en dégageant le multiple dont l'unité se dérobe, tout en paraissant réglé et s'imposer selon la règle, menace celle-ci cependant, car toujours il la dépasse par un retournement qui fait qu'étant en jeu ou à l'œuvre dans la mesure, il ne s'y mesure pas ».

Maurice Blanchot, *L'Écriture du Désastre*, Gallimard, Paris, 1980, pp. 173-174.

Introduction de la première partie : aborder le social sous l'angle du rythme

La ceinture de laine rouge, décorée de motifs géométriques noirs et blancs, que m'offrit une jeune femme au cours de mon dernier séjour en Algérie, lui avait été donnée par sa mère. Elle ne la portait pas. Ce sont des « choses de vieilles femmes », précisa-t-elle.

Certains objets expriment l'appartenance des individus à l'une des catégories de sexe³². Ainsi d'une ceinture : signe de la fermeture du corps féminin dans de nombreuses sociétés d'Europe ou d'Amérique (Bourdieu, 1998), une ceinture rouge devient, dans l'imaginaire de certains groupes bédouins d'Égypte, le symbole du lien qui inscrit le corps des femmes dans les cycles de la nature (Abu-Lughod, 2008a). De par leur transmission, de tels objets participent de la reproduction d'un ordre sexué. Néanmoins, quand bien même elle transmet à sa fille cette ceinture rouge, une mère déjoua l'autorité de son époux : elle aida sa fille à poursuivre des études supérieures dans la capitale algérienne et lui permit d'échapper à la tutelle du groupe familial. L'enchaînement des générations dans le temps peut donc servir à la transformation des rôles et des places assignés par un ordre sexué. En d'autres termes, l'ancrage dans une catégorie de sexe se décline sur un mode générationnel³³. Dès lors, puisque l'ordre sexué se déploie tout en se transformant, la fabrique de la contrainte doit être appréhendée comme un processus opérant dans la durée. Pour analyser le rapport à la contrainte sexuée, j'ai alors opté pour le geste rythmanalytique. En interrogeant ce rapport sous l'angle du rythme, c'est-à-dire de sa possible altération, cette première partie rendra compte de ses multiples déclinaisons.

Tout en reconnaissant que la distinction des sexes opère en pesant sur nos gestes les plus anodins, de nombreuses ethnographies se sont focalisées sur la description et l'analyse de rituels pour comprendre les manières de performer cette distinction. Une attention portée aux rythmes qui pénètrent quotidiennement les corps sera, quant à elle, à même de saisir les mutations de la contrainte. De fait, le rythme est constitutif de l'ordre sexué, tout du moins de sa dialectique. Avec *Éléments de rythmanalyse*, ouvrage publié à titre posthume, Henri Lefebvre

32 Sur la manière dont le symbolisme du genre et de la sexualité se manifeste dans l'habillement, voir Kennedy (2008).

33 Sur ce point, voir à titre indicatif : l'étude de Lisa Rofel (1999) portant sur trois générations de femmes en Chine ; l'analyse de Julia Droeber (2005) des aspirations de jeunes femmes appartenant à la classe moyenne en Jordanie ; l'enquête d'Amélie Le Renard (2011) sur les styles de vie de jeunes femmes utilisant les espaces publics de Riyad. À partir des biographies de femmes palestiniennes de quatre générations, Stéphanie Latte Abdallah a distingué des « générations de mariage » pour analyser continuités et ruptures du cycle de la vie maritale (Latte Abdallah, 2006 : 134).

ambitionnait de fonder une science nouvelle science : la connaissance des rythmes³⁴. Prolongeant ses réflexions sur la vie quotidienne et les paysages urbains, il insistait sur l'importance de penser l'espace en relation au temps. Sous sa plume, le rythme « apparaît comme un temps réglé, régi par des lois rationnelles, mais en liaison avec le moins rationnel de l'être humain : le vécu, le charnel, le corps. Aux multiples rythmes naturels du corps (respiration, cœur, faim et soif, etc.) se superposent non sans les modifier des rythmes rationnels, numériques, quantitatifs et qualitatifs » (Lefebvre, 1992 : 18). Aborder le social sous l'angle du rythme, c'est alors repérer des éléments temporels dans leurs oppositions (des temps forts et faibles ; des lenteurs et des accélérations ; des suspensions et des reprises...) avant de les inscrire dans un mouvement d'ensemble. « Par ce double aspect, le rythme entre dans une construction générale du temps, du mouvement, du devenir. Et par conséquent dans sa problématique philosophique : répétition et devenir, relation du Même et de l'Autre » (Lefebvre ; Régulier, 1985 : 196). Qui plus est, le rythme est avant tout *mesure* du temps (Lefebvre, 1992). Questionner la mesure des déplacements féminins permettra donc d'analyser le rapport à la contrainte au regard des mécanismes déployés par un groupe maintenir la hiérarchie des positions du masculin et du féminin.

De quelles manières la mesure du temps s'imposent-elles aux femmes d'un groupe ? Comment s'approprier une part du rythme d'ensemble qui relie les membres d'un groupe pour inventer sa propre manière d'être à l'ordre sexué ? À quelles cadences des secousses peuvent-elles troubler le soubassement du régime, relationnel et hiérarchique, découlant de la sexuation du social ? Que nous disent les disjonctions de et dans l'ordre sexué ? Autant de questions qui seront au cœur de cette première partie.

Il faudra tout d'abord se pencher sur les modalités métronomiques de l'assignation³⁵. Pour cela, le premier chapitre questionnera les règles qui soutiennent la fabrique de la contrainte tout en participant de son incorporation – nous nous intéressons alors à la *répétition-reproduction* des gestes, postures et tâches, socialement et sexuellement, attendus de la part des

34 Il en avait émis l'idée quelques années auparavant, dans l'article co-écrit avec son épouse en 1985. Quelques thématiques afférentes avaient également été disséminées dans le troisième tome de *Critique de la vie quotidienne : de la Modernité au modernisme* (1981).

35 Pour analyser les modalités de l'assignation, des travaux anthropologiques ont questionné l'intervention du social sur les corps. En Mauritanie, par exemple, l'embaillotement des filles renforce leurs os pour éviter que leurs corps ne se tordent – elles deviendront ainsi calmes et pudiques (Fortier, 1998). Pour les filles, l'apprentissage des règles sociales passerait donc par une « contrainte du corps » (Lacoste-Dujardin, 1985 : 63-64), loin de s'arrêter à l'éducation. Surveillance des événements physiologiques, marquages symboliques et physiques des corps contraignent les femmes à la reproduction (Fainzang, 1985). Dès lors, contraintes sur la sexualité (le devoir conjugal) et la reproduction (surveillance de la fécondité, de la grossesse...) s'allient aux contraintes physiques (temps de travail interrompu et allongé par les tâches domestiques, portage des enfants...) pour opérer le "consentement" des femmes à leur propre domination (Tabet, 1985).

femmes d'un groupe ou d'une société donnée. Un tel apprentissage ne pouvant qu'excéder cette mécanique répétitive, le chapitre suivant analysera la *présence* quasi permanente du rappel à l'ordre sexué ainsi engendrée – à partir de l'enchaînement et la superposition des différents rythmes qui pénètrent les corps de femmes se déplaçant entre les sphères privée et publique, nous questionnerons alors l'emprise de la contrainte. À ces déplacements succéderont, dans le troisième chapitre, les allers et retours incessants qui ont précédé un départ irréversible – saisir les *dilatations* et les *rétractations* du temps permettra d'analyser la bifurcation de ces vies malmenées. Enfin, nous interrogerons la réaction du social face au refus féminin des assignations d'un ordre sexué – dès lors, le quatrième chapitre donnera à voir les *suspensions* du temps venues brouiller l'horizon des nouveaux possibles entrevus par des femmes ayant annoncé leur refus.

Quatre chapitres donc, correspondant à quatre temps de la fabrique de la contrainte sexué (l'apprentissage, l'emprise, le refus, la disjonction). Une contrainte qui prend forme et sens à la croisée de destinées individuelles et des histoires, collectives et partagées, auxquelles elles s'adossent. Chemin faisant, cette première partie interrogera, tout en donnant à voir le déroulement de vies malmenées par l'autorité et la brutalité masculine, les conditions de possibilités de l'énonciation du refus du féminin. Ce refus apparaîtra dans toute sa radicalité dès lors qu'il sera analysé au regard des règles et des interdits d'un ordre sexué, lentement incorporés. Certes, le rythme d'ensemble d'un groupe bride l'autonomie de chacun de ses membres, mais cela est d'autant plus vrai pour les femmes. Henri Lefebvre écrivait que « les rythmes basiques ont dans la féminité plus de force et de prolongements » (Lefebvre, 1992 : 60), ajoutant que si le dressage des filles et des femmes est plus dur, leur résistance est égale à la pression. C'est bien cette tension entre la fabrique de la contrainte et ses possibles altérations qu'a voulu saisir, à l'aide de l'outil rythmanalytique, cette première partie.

Chapitre 1 L'éducation des filles dans l'Algérie post-coloniale

« J'ai toujours pensé qu'il valait mieux pour moi et pour elle que je n'aie pas eu de fille. J'aurais été possessive et féroce, incapable de la considérer comme sujet, de lui accorder l'autonomie nécessaire à toute respiration dans le monde. Je l'aurais tenue si serrée qu'elle aurait eu envie de me supprimer pour vivre... »

Nancy Huston, Leïla Sebbar, *Lettres parisiennes. Histoires d'exil*, Éditions J'ai Lu, Paris, 1999, p. 144.

Banlieue d'Alger, mars 2008

En début d'après-midi, Dalila et Fériel avaient voulu s'éloigner de l'effervescence de la capitale pour rejoindre Zéralda – à une vingtaine de kilomètres d'Alger, le littoral est aménagé pour accueillir les familles qui souhaitent y passer une partie de leur week-end. En ce jour de semaine, le lieu était désert. Trois ou quatre badauds marchaient sur la plage, longeant la mer. Et sur la terrasse où nous prîmes place, seules deux bouteilles de soda vides trônaient sur une table voisine.

Ce n'était pas mon premier séjour en Algérie, mais je venais pour la première fois y effectuer des recherches. J'avais rencontré Fériel deux ans et demi auparavant, à Paris. Née à Alger en 1953, elle vit en France depuis 1984. Impliquée dans les luttes des femmes algériennes pour leurs droits, elle intervient dans de nombreux débats publics. Nous fîmes connaissance en novembre 2005, lors d'une rencontre portant sur « les droits de l'Homme à l'épreuve du droit des femmes ». J'allais ensuite régulièrement écouter Fériel lors des conférences auxquelles elle me conviait. Elle devint, au fil du temps, l'une de mes "interlocutrices privilégiées". Accompagnant mes premiers pas sur le terrain, elle m'a montré une vue d'ensemble sur les réseaux de militantes féministes luttant, entre la France et l'Algérie, pour les droits des femmes algériennes. Aussi m'avait-elle présenté Dalila, pensant que celle-ci pourrait, à son tour, me présenter d'autres militantes vivant en Algérie. Sans pour autant s'être impliquées dans les mêmes associations, les deux femmes sont de vieilles amies.

En cette après-midi du mois de mars 2008, elles s'étaient accoudées au parapet bleu clôturant la terrasse, attendant l'arrivée d'un serveur. Les cheveux de Fériel, courts et grisonnants, laissaient penser qu'elle était la plus âgée des deux. Comme souvent, Dalila

dénonçait les stratégies déployées par l'État algérien pour étouffer les luttes politiques. Pour l'heure, il était impossible à l'association qu'elle présidait d'obtenir une salle pour l'organisation d'un séminaire sur le sort des femmes de la Mitidga, cette région meurtrie par la décennie noire que connut l'Algérie dans les années 1990. Les inflexions ponctuant ses propos laissaient transparaître une colère mêlée de découragement. D'une voix douce, Fériel l'invita à poursuivre les combats qu'elles menaient, ensemble, depuis des années. Elle évoqua ce projet qui leur tenait à cœur : former de jeunes juristes afin de redonner une place au certificat de mariage dans la société algérienne. En le contractant, de jeunes femmes algériennes pourraient se prémunir des possibles abus d'un mari trop autoritaire en consignant, devant notaire, leurs attentes : poursuivre des études, sortir, travailler...

J'avais déjà relevé que Fériel avait pour habitude, même lors de rencontres ou de débats houleux, de parler calmement, n'élevant que très rarement la voix – elle envisageait même de s'éloigner des conflits dont elle dit qu'ils ne cessaient, en France, de revenir sur le devant de la scène militante. Dans cet autre cadre, son attitude semblait tout aussi contenue. La brise marine étouffait ses paroles en même temps qu'elle gonflait les plis de ses vêtements – elle avait replié à hauteur de ses coudes les manches d'un chemisier gris tombant sur une longue et large jupe noire. Le ton de sa voix ne remonta que lorsqu'elle souligna l'ancienneté de cette pratique désormais désuète. Dans l'Islam, rappela-t-elle, le mariage a toujours été un contrat et non un sacrement. Et parce que cette pratique est ancienne, les militantes, ajouta Fériel, ne risqueraient pas d'être taxées d'occidentales.

Apercevant le serveur, elles s'attablèrent pour poursuivre la discussion. Voyant l'heure tourner, Fériel interrompit la conversation pour appeler sa mère et la prévenir qu'elle ne tarderait plus à rentrer – aujourd'hui décédée, sa mère habitait alors un appartement situé sur les hauteurs de la capitale algérienne. Je me moquai de ces comptes qu'une femme de son âge devait, encore, rendre à sa mère.

Se pencher sur les modalités d'incorporation d'un ordre social, c'est interroger les mécanismes qui amènent une personne à penser et à agir de telle ou telle manière. C'est également rendre compte, comme l'indique Didier Fassin, de « la manière dont l'histoire s'inscrit de la façon la plus subreptice et la plus décisive dans les interstices de la vie quotidienne, dans les discours et les actes, dans les représentations et les pratiques » (Fassin, 2006 : 332). Dans cette perspective, ce premier chapitre se saisira des modalités rythmiques de l'immixtion de la contrainte sexuée dans la quotidienneté de l'existence. En d'autres termes, il sera question de l'incorporation de l'ensemble des gestes, postures et tâches, socialement et sexuellement, attendu de la part des femmes d'un groupe ou d'une société donnée.

Comprendre les règles qui, depuis l'enfance, ont dressé des corps féminins afin de

mieux les contenir nécessitera tout d'abord de s'intéresser à ce qui, dans l'Algérie post-coloniale³⁶, a conduit sur les bancs de l'école un grand nombre de filles. Ce détour historique permettra de mieux saisir, par la suite, les mécanismes quotidiennement mis en œuvre par le groupe familial pour encadrer cette nouvelle modalité de présence³⁷ des femmes dans l'espace public. Enfin, il nous faudra comprendre ce qui amène des jeunes filles à accepter la relation de « surveillance hiérarchique » (Foucault, 1975) qui les attache aux hommes de leur groupe d'appartenance.

1.a. Sur les chemins de l'école

« L'histoire d'Adam et Ève, ce n'est peut-être pas une vraie histoire, mais elle a un sens. C'est elle qui a amené Adam à bouffer la pomme. La femme a donc aussi du pouvoir ; d'ailleurs, au fil du temps, dans des pays comme la France, des femmes ont pris le dessus. Mais [en Algérie], il n'y en a pas beaucoup qui s'en sont sorties ; mais avec l'instruction et le travail, la femme commence à prendre de la place dans la société. Dans son combat d'être égale à l'homme par l'école, par le travail, elle arrivera petit à petit d'abord à égaler l'homme et après, peut-être, à prendre le dessus. Tout ça ne se fait pas très vite, il faut des générations ». Ces mots, Yamina les prononça dans la cuisine du Centre d'Accueil pour Demandeurs d'Asile (CADA) où elle était hébergée depuis un peu plus d'un an. Comme de nombreuses femmes, Yamina souligne régulièrement l'importance que l'école a revêtu dans son parcours. Ce sont les études, et plus tard le travail, qui l'ont sauvée – après que ses études lui aient permis de s'éloigner de la sphère familiale, son travail l'aida à s'extraire de « l'enfer » de la sphère conjugale. Pour elle, « l'exil commence à la naissance » : alors que les youyous célèbrent la naissance des garçons, la

36 Ce préfixe est ici utilisé car, comme le souligne Didier Fassin à propos de l'Afrique du Sud, « rien n'exprime mieux la dialectique d'un monde social qui survit à sa propre disparition » (Fassin, 2006 : 15). S'il importe d'inscrire des parcours de vie dans l'histoire (post)coloniale, rappelons toutefois que l'histoire de l'Algérie ne débute pas avec le choc colonial. Certes, l'administration française traça les frontières délimitant les trois pays du Maghreb (Maroc, Tunisie, Algérie), jusqu'alors traversés par les circulations caravanières et l'histoire de la conquête fut d'une durée et d'une intensité sans commune mesure. Adopter une échelle d'appréhension historique plus large permet toutefois de ne pas reproduire les logiques épistémiques qui ont permis l'expansion coloniale (Rodary, 2007). À titre indicatif, sur le Maghreb pré-colonial, voir Valensi (1968, 1969).

37 Suivant les propositions de Meriem Rodary (2007), j'ai préféré le terme de présence à celui d'accès. Cette dernière a montré que la question de l'accès des femmes au travail reproduit l'épistémé des discours légitimant la domination masculine. Meriem Rodary s'est alors intéressée au travail des femmes dans la période précoloniale, afin d'ébranler l'idée selon laquelle les femmes Marocaines seraient "sorties travailler" à l'heure de la modernisation que le sens commun relie trop souvent aux premiers contacts avec l'Occident.

déception accompagne celle des filles. Leur seule chance de s'en sortir est alors d'être assidue à l'école. Mais comme elle le rappelle bien souvent, pour les femmes de sa génération, les études ne pouvaient mener qu'à une seule profession : institutrice.

Yamina est née en 1953, dans un village de Kabylie. D'un père kabyle et d'une mère arabe – l'arabe, c'est ainsi qu'elle entendait son père interpellé sa mère. La famille de celle-ci possédait « des terres fertiles et une ferme énorme, pleine d'animaux ». À la mort de son père, fait suffisamment rare à l'époque pour être mentionné, la mère de Yamina hérita d'une partie des terres familiales. Petite, Yamina travaillait sur ces terres. Elle y était le jour précédant sa première journée d'école. Elle rit au souvenir de cette journée particulière : « J'étais sur nos terres, un peu loin du village, et je gardais les vaches. Vers 5h, ma sœur court vers moi avec un paquet de lessive. Elle me dit viens ici, au bord de la rivière ; dépêche-toi, je vais te laver, demain tu rentres à l'école. Et pouf, elle me met dans un trou de rivière, elle me met [de la lessive] dessus, elle me replonge la tête, et voilà... ». Pour son premier jour d'école, Yamina était âgée de neuf ans. Son père avait attendu l'indépendance de l'Algérie pour inscrire ses filles à l'école.

Pourtant, la première école pour filles "indigènes" fut créée à Alger dès 1845. « L'ombre du soldat était à peine épaisse... que déjà on parlait d'écoles, pour les Européens et pour les indigènes » (Turin, 1971, cité par Kitouni-Dahmani, 1996 : 39). Une seconde école ouvrit ses portes en 1851, à Constantine. Apprentissage de l'arabe à partir de la lecture du Coran, travaux d'aiguille, notion de Morale, d'Histoire et de Géographie. Voilà ce que l'on enseignait dans ces écoles ; on pensait alors que « les élèves éduqués ainsi à la française se marieraient et [que] de leurs unions, naîtraient de nouveaux hommes et femmes totalement acquis à la France » (Kitouni-Dahmani, 1996 : 41)³⁸. En 1883, les lois Ferry qui avaient rendu l'enseignement primaire obligatoire en France deux ans auparavant furent étendues à l'Algérie ; cependant, la plupart des familles algériennes refusèrent d'envoyer leurs enfants, et surtout leurs filles, à l'école. « Mais les garçons », précisa Yamina en parlant de ses sept frères, « y allaient. Le garçon ne peut pas être débauché. De toute façon, un garçon, même s'il est débauché, c'est un garçon. Mais les filles, il faut les garder à la maison, protégées ».

Ainsi, seule une « infime minorité » de filles suivit l'enseignement que la puissance coloniale leur avait réservé (Lalami, 2003 : 105)³⁹. « Qu'on en juge [...] : dans les écoles

38 Sur la co-existence de différents systèmes éducatifs dans l'Algérie coloniale voir Kateb (2004).

39 Peu de travaux se sont penchés sur l'expérience de ces petites filles. Dans une logique similaire à celle sous-tendant les trajectoires de prostituées indigènes (Taraud, 2008), il semblerait que les femmes ayant placé leurs filles dans ces écoles aient été en rupture avec les normes de l'ordre sexué (veuves, divorcées...). Aussi, le récit de

primaires en 1939-1940, il y a 114 000 Algériens dont 22 000 filles ; en 1954, l'enseignement secondaire comptait 952 jeunes filles et en 1955-1956 il y a 684 étudiants algériens (13 % de l'ensemble) à l'université d'Alger, dont 67 Algériennes » (Lalami, 2003 : 105). Il y eut également peu de filles dans les mouvements de jeunesse algériens – tout comme il n'y eut qu'une faible présence de femmes dans les cadres classiques (partis politiques, syndicats) de l'activité politique des années 1940-1950 (Lalami, 2003). Cette quasi-absence de filles dans les structures au sein desquelles la puissance coloniale voulut les attirer dévoile tout l'enjeu du statut des femmes pendant la période coloniale – nous y reviendrons dans la seconde partie à travers les codifications juridiques successives mises en place par la France pour réguler les relations familiales.

Samia, quant à elle, alla à "l'école française" – dans sa région (la Kabylie), aux dernières heures de l'époque coloniale, il n'y avait pas d'école pour filles mais des cours dispensés par des appelés du contingent. Samia est née en France, au milieu des années 1950. Son père possédait un café dans le sud du pays. Il buvait, avait des maîtresses et frappait son épouse. Les oncles maternels de la petite fille intervenaient ; le père se calmait, pour un temps. Mais quand ils furent emprisonnés les uns après les autres pour leur implication au sein de la Fédération de France du Front de Libération Nationale (FLN), la mère retourna en Kabylie avec ses quatre enfants en 1961. Alors âgée de neuf ans, Samia fut inscrite à l'école française. Elle y resta une année. Elle se souvient encore des manifestations du 19 mars 1962, des drapeaux algériens accrochés aux fenêtres, des chemisiers blancs, des jupes vertes... En ce jour du cessez-le-feu qui mit fin à huit années d'une guerre qui ne dit jamais son nom, elle quitta l'école française. Au lendemain de l'indépendance, elle prit le chemin de l'école algérienne.

Dans les années qui suivirent l'indépendance, le nombre de filles inscrites à l'école s'accrut rapidement (Kateb, 2006)⁴⁰. La scolarisation des filles (incluse dans un mouvement d'ensemble de scolarisation dite massive) leur ouvrit de nouveaux horizons : accès au savoir et nouvelles modalités de présence dans la sphère publique. En effet, la scolarisation permit et autorisa de nouveaux déplacements. Et comme le faisait remarquer Fadela M'Rabet dans l'un des deux ouvrages qu'elle publia suite aux émissions de radio qu'elle animait : « Même si, du lycée,

Fadhma Aït Mansour *Histoire de ma vie* est-il très intéressant – cet « enfant de la faute », née d'une union hors-mariage, fut inscrite dans l'une de ces écoles. Imaginant ce que fut la vie des femmes figurant sur les cartes postales imprimées pendant la période coloniale, Leïla Sebbar pensent que ce sont elles, ces « orphelines depuis l'enfance » (Sebbar, 2006 : 7) qui ont été dans ces écoles.

40 En 2010, 63% des élèves de l'école primaire sont des filles ; elles sont 66% dans les établissements secondaires et 67,5% à l'université et dans les grandes écoles (Mebroukine, 2011).

la jeune fille rentre directement à la maison, même si elle est accompagnée, elle baigne dans le monde extérieur ; elle croise des femmes seules, des couples (européens – mais justement), elle aperçoit, dans les magasins, les bureaux, des jeunes filles au travail – parfois une infirmière, algérienne, qui conduit une ambulance –, elle voit les affiches de cinéma (à Alger, c'est tout à fait édifiant, chaque image est une agression contre nos mœurs ; des êtres qui s'enlacent, des femmes à moitié nues), les devantures de magasins, et les dernières modèles de la mode parisienne... » (M'rabet, 1979 : 65). Cette nouvelle modalité de la présence des femmes dans la sphère publique, de par la redistribution des rôles et des places qu'elle pouvait entraîner, fut donc minutieusement encadrée⁴¹.

D'une part, la scolarisation devint un canal de la reproduction de l'ordre sexué, entre autres basé sur une division sexuée du travail⁴². Ainsi, si Yamina put, comme elle le dit souvent, aller à l'école grâce à son père, elle ne put choisir l'orientation de ses études : alors qu'elle rêvait, rêve encore de devenir avocate, elle fut inscrite à l'École Normale pour devenir institutrice. Son père n'aurait jamais supporté de les voir, elle et ses six sœurs, devenir secrétaires ou infirmières. « Dans l'enseignement, une femme est protégée. Elle est dans sa classe avec ses élèves. Elle ne peut pas se faire draguer ou tripoter ». En Algérie, Fériel fut également enseignante. Pour les femmes de sa génération, « c'était le métier rêvé », comme elle dit. « Les femmes, elles étaient soit enseignantes, soit secrétaires ou femmes de ménage. Mais c'était les femmes divorcées, les veuves, toutes ces femmes qui étaient obligées de s'assumer ». Cette redistribution des places et des rôles des femmes dans la société alla jusqu'à créer une féminisation de certains corps de métiers – corps de métiers qui seront la cible d'attaques meurtrières dans les années 1990 (enseignante, coiffeuse...).

En outre, cette sortie de la sphère familiale ne devait pas en provoquer d'autres. Le parcours allant de l'école à la maison était donc scrupuleusement mesuré. Quand Fériel sortait du lycée, elle rentrait « directement à la maison. Voilà, directement. Tout était contrôlé, les sorties, les entrées... ». Elle prit conscience de la différence, si ce n'est de la hiérarchie entre les sexes, « comme beaucoup de femmes, dès l'enfance. » Elle percevait « un traitement différencié » entre son frère et elle. « Il était bon en volley-ball, donc il allait faire des matchs ; il partait le week-

41 Analysant les transformations historiques du rapport entre l'école et le religieux en l'Algérie, Yves Guermou (2005) montre comment la scolarisation massive a participé de la reproduction des inégalités entre les sexes, entre les classes et entre les villes et les campagnes.

42 Ce concept sur lequel les épistémologies féministes se sont forgées visait à souligner l'incapacité de la critique marxiste à penser la singularité de l'oppression des femmes. Nombre d'études anthropologiques ont ainsi démontré que la division socio-sexuée du travail participe de la reproduction de l'ordre sexué (Rubin, 1998 ; Tabet, 1975).

end avec l'équipe du lycée. » Ce qui était inconcevable pour une fille. Un garçon « n'était pas favorisé matériellement, mais il l'était au niveau des libertés. Nettement ». Il en fut de même pour Samia. Bien qu'elle ait été, dit-elle, une excellente élève et une enfant sérieuse, elle était très surveillée. Et comme elle dit, « de toute façon, à l'époque, les filles étaient très surveillées ». C'est pour cela qu'elle était demi-pensionnaire : « pour ne pas sortir » de l'enceinte scolaire. Sa mère l'accompagnait le matin et la récupérait dès la fin des cours. Il lui fallut attendre ses dix-sept ans pour se rendre seule au lycée.

Si ces femmes nées pendant la colonisation n'entrèrent à l'école qu'après le départ de la France, celles des générations suivantes y allèrent dès leur plus jeune âge. Toutefois, leurs déplacements en dehors de la sphère familiale étaient tout aussi rigoureusement chronométrés. Wasilla est née dans la capitale algérienne au début des années 1970. Pour elle, faire des études signifiait avoir une certaine liberté, « une liberté surveillée » comme elle dit. Il était impossible pour Wassila et ses trois sœurs de sortir le soir, de voyager avec des amies ou de passer la nuit chez des cousines. « Mais, on acceptait » précisa-t-elle, « parce qu'en contrepartie, on faisait nos études, on travaillait. Quand on voulait voyager, on voyageait en famille, on allait à la plage ». Quant à Rym, la fille de Yamina, elle est née à la fin des années 1980. Pour elle comme pour ses deux parents, il était tout à fait « normal » pour une fille de faire des études. « Ça tombait sous le sens », dit-elle. Par ailleurs, petite, elle se disait : « Je suis une fille, donc il faut que je fasse mes preuves. En Algérie, les filles ont besoin d'être reconnues – je sais qu'elles ne sont pas reconnues comme égales des hommes. Et pour ne pas être considérée comme une femme au foyer ou une bonne à tout faire, il faut avoir un job. Donc, comme je savais que j'étais une fille, pour être indépendante plus tard, il fallait que je réussisse mes études ». Comme elle dit, en effet : « En Algérie, c'est deux poids, deux mesures. Les garçons ont le droit de sortir la nuit, de faire ce qu'ils veulent, les filles non. Et je me dis qu'une fille, si elle veut sortir de chez elle, sans se justifier, il faut qu'elle ait un travail ; il faut donc qu'elle fasse des études ».

Au travers d'histoires de femmes de générations successives, le rapport d'un individu à l'espace et au temps apparaît comme un rapport différencié selon les lignes de partage entre les sexes. Présent à toute époque et réactualisé dans le temps présent, cet élément de l'ordre sexué vise à limiter les contacts que des femmes peuvent nouer avec le reste de la société. Dès notre première rencontre, en mars 2008, Salima formula les interdits ayant entravé les relations

qu'adolescente elle pouvait tisser aux autres : « Quand j'étais au lycée, c'était interdit de parler à des garçons, sauf à l'intérieur de la classe ». Quand elle tombait malade, seule une fille pouvait lui apporter ses devoirs. Elle dut attendre l'université pour se lier d'amitié avec de jeunes hommes.

Au cours des années suivant l'indépendance, une forte tension apparut donc entre une volonté étatique d'ouvrir l'espace de création de la nation algérienne aux femmes – l'article 12 de la constitution algérienne stipule l'égalité entre hommes et femmes⁴³ – et la volonté de réguler les déplacements que cela entraîna. Néanmoins, l'espace politique s'est progressivement heurté à l'espace social, révélant une question épineuse : comment conjuguer les valeurs d'égalité portées par un jeune état socialiste aux valeurs endogènes, par ailleurs étouffées par cent trente-deux ans de domination coloniale ? Fut alors convoqué le régime relationnel de l'honneur et de la pudeur.

1. b. Incorporer les règles de la pudeur

Fériel m'avait bien dit qu'en tant qu'anthropologue, je pourrais en écrire « des tartines sur l'honneur », en ce sens que cette valeur est prégnante en Algérie, comme dans l'ensemble de l'aire méditerranéenne. Rattaché à la notion de honte qui lui est si souvent associée, le concept d'honneur a été essentiellement utilisé pour décrire et analyser les relations entre les sexes (Pia Di Bella, 1992). Julian Pitt-Rivers (1977) avait déjà postulé que l'honneur d'un homme est entièrement contenu dans la pureté sexuelle des femmes qui lui sont proches. Et comme le dit Wassila : en Algérie, « les familles ont peur que les filles les déshonorent, parce que la virginité, c'est quelque chose qui fait peur » – précisons que c'est la perte de la virginité, en dehors du cadre légal du mariage, qui peut être source du déshonneur⁴⁴.

La valeur de l'honneur (valeur du masculin) participe en cela d'un régime discursif qui

43 Dans la constitution de 1976, cette égalité est mentionnée aux articles 28, 30 et 52. Dans la version de 1996, aux articles 29, 31 et 55 (Pruvost, 1999). Depuis les amendements de 2005, l'article 31 bis ajoute : « L'État œuvre à la promotion des droits politiques de la Femme en augmentant ses chances d'accès à la représentation dans les assemblées »

44 Depuis 2005, un certificat de santé prénuptial est d'ailleurs exigé pour l'enregistrement de tout mariage. Comme le précise Barkahoum Ferhati : « Les officiers de l'état civil l'ont interprété en exigeant un certificat de virginité de la jeune fille » (Ferhati, 2007 : 169). Et l'auteure d'être interpellée non par cette pratique mais par « son "officialisation" par des hommes de loi ou, du moins, [par] son interprétation et le débat sur la place publique qu'il a suscité » (Ferhati, 2007 : 169).

permet et justifie le contrôle et la sujétion des femmes. Mais pour comprendre l'usage quotidien de cette valeur, il faut souligner qu'elle a pour versant féminin une utilisation de la pudeur tout aussi quotidienne, comme l'a montré Lila Abu-Lughod (2008a). En cherchant à saisir les liens entre honneur et pudeur, cette dernière a démontré que la pudeur, en ce qu'elle est circonstancielle, signifie les différentes formes de dépendance que peuvent prendre les relations sociales – on doit faire preuve de pudeur seulement devant une personne dont on dépend. Cette approche est des plus intéressantes car elle s'écarte résolument de l'image de femmes passives, dépositaires de l'honneur de leur groupe.

En Algérie, cette valeur particulière se traduit par la tenue qu'une petite fille doit, très tôt, incorporer. Pour cela, elle « doit apprendre l'*i'tidal* – la tenue – dans son corps et dans son espace (respect des limites). Les tâches ménagères sont un savoir-faire à acquérir, un tour de main que la mère s'ingénie à inculquer à ses filles » (Bekkar, 1991 : 81). Et en même temps qu'elles incorporent toute une économie de gestes visant à entretenir la maison, les filles apprennent à contenir leurs corps dans l'espace. Plus qu'un savoir-faire, les tâches ménagères relèvent d'un segment de l'assignation qui s'inscrit dans un mouvement d'ensemble. Yamina apprend très tôt qu'une petite fille devait arrêter toute occupation dès lors qu'un homme entrait dans une pièce. Elle grandit au sein d'une famille nombreuse : quatorze enfants, dont sept filles et sept garçons : « À l'époque, les filles n'avaient pas le droit ni à la parole, ni à rien du tout d'ailleurs. Par exemple, le garçon, tu lui donnes du café au lait de vache avec de la galette toute chaude. Les filles, tu leur sers de l'huile d'olive dans une assiette et des morceaux de pain qu'elles trempent dans l'huile, alors qu'elles donneraient je ne sais quoi pour avoir ce bol de café ». Et si filles et garçons s'occupaient des travaux agricoles (labourer les champs, garder les vaches, ramasser les fruits, arroser les vignes...), seules les filles apprenaient à servir les hommes. Dès que l'un d'eux entrait dans une pièce, la mère disait à l'une des filles : « Lève-toi, il y a ton frère qui est arrivé, cède-lui la place, apporte-lui à boire, fais-lui à manger... ». C'est « dans cette ambiance-là », dans cette « différence énorme entre les filles et les garçons » qu'elle apprend les gestes et les comportements attendus d'une petite fille. Et Yamina d'ajouter : « Étant élevés comme ça, les garçons se permettaient, pour un oui, pour un non, de vous tabasser. Ils vous frappent, devant le père, devant la mère, et personne n'a rien à redire ».

C'est bien cette « ambiance-là », qui imprègne quotidiennement les corps. Des corps qui, en retour, participent de l'élaboration constante de la distinction du féminin et du masculin. Et c'est sur le mode de la répétition mimétique que des femmes montrent à de petites filles les gestes qu'ensuite elles reproduiront pour exécuter les tâches qu'un ordre sexué leur a distribuées. Ce n'est qu'à partir du moment où sa mère commença à travailler, alors qu'elle avait treize ou quatorze ans, que Rabia vit son père mettre « la main à la pâte ». Aînée d'une famille de quatre enfants, dont deux filles et deux garçons, Rabia est arrivée en France à l'âge de huit ans, au début des années 1970. Ses deux frères ne participaient pas plus que le père à l'entretien de la maison. Parce que les garçons étaient plus jeunes, parce qu'ils étaient perçus comme « des bébés », les deux filles leur trouvaient toujours « des excuses pour leur tour de vaisselle, leur tour de nettoyer la chambre ». Ce ne sont pas des « choses dramatiques », comme elle fit remarquer, mais « des choses qui marquent ».

Karima, jeune femme née au tout début des années 1980, formula cette distinction d'une manière similaire, tout en soulignant l'absurdité de ce qu'Henri Lefebvre nomme l'« automatisme de répétitions » (Lefebvre, 1992 : 57). Bien sûr, dit-elle sur le ton de l'évidence, que ses deux frères sortaient après l'école, comme tous les garçons de leur âge. Ils travaillaient pendant la première partie de leurs vacances afin de passer la seconde en bord de mer, avec des amis. Mais cela paraissait normal à la jeune fille qu'elle était. Il en allait de même dans toutes les familles. En outre, elle n'aurait jamais demandé à « ses petits frères, trop jeunes, de faire le ménage ». Et si cette assignation aux tâches ménagères lui semble toujours aller de soi, Karima se moque régulièrement de l'économie quotidienne des gestes des femmes appartenant à la génération de sa mère. Elle qui ne vit jamais son père faire la vaisselle, a vu sa mère occuper ses matinées à astiquer le moindre recoin de la maison. Dans un ordre bien précis et selon une gestuelle quasi-rituelle. L'après-midi seulement, la mère se délassait, allongée sur un canapé, happée par l'intrigue d'une série égyptienne. Très tôt, Karima et ses deux sœurs apprirent à exécuter les tâches ménagères, imitant et se partageant, à tour de rôle, les gestes de la mère. Karima n'a cependant jamais compris l'utilité de laver, qui plus est tous les jours, le sol d'une pièce inoccupée. Elle ne faisait donc qu'y passer un rapide coup de balai. Sa mère lui reprochait sans cesse son comportement, regrettant qu'elle ne fût pas aussi docile et obéissante que l'une ou l'autre de ses cousines. Et la jeune fille de lui répondre un jour : « Si j'ai un prénom, ce n'est pas pour rien, c'est parce que je suis comme je suis, pas comme une autre ».

Éduquer ainsi ses filles permet à une mère de montrer la bonne tenue de sa progéniture. En effet, « une fille « bien tenue », pour le groupe, c'est une fille qui, au premier coup d'œil, révèle par son apparence que sa mère a fait ce qu'il fallait » (Boukhobza, 2000). Il est d'ailleurs des lieux pour cela, comme le hammam que Karima n'a jamais apprécié et qui, « comme nous le savons, est un espace d'apprentissage et de socialisation féminin [...]. La mise à nu du corps permet aux femmes expérimentées de décrire le comportement d'une jeune fille, la manière de marcher, de s'asseoir, d'ouvrir son corps. Les jeunes filles doivent exprimer une pudeur, une réserve et en même temps elles doivent se laisser faire par les anciennes qui façonnent leur corps. C'est aussi le moment où les femmes, en recherche d'une bru, font l'inspection des corps, regardent s'il n'y a pas une anomalie » (Boukhobza, 2000).

Cet espace de socialisation est également le lieu où des jeunes femmes acquièrent un savoir sur la sexualité et découvrent ce langage au premier abord si cru et si abrupt dont semble encore s'étonner Assia Djébar. L'un de ses romans, *Vaste est la prison*, s'ouvre sur une scène se déroulant dans le hammam d'une ville algérienne. Sa belle-mère tente de retenir une opulente dame d'une cinquantaine d'années ; mais celle-ci doit partir, car ce jour-là l'ennemi est à la maison, à l'attendre. La belle-mère apprend alors à la jeune fille que ce mot qui, « dans sa sonorité arabe, l'*e'dou*, avait écorché l'atmosphère environnante » (Djébar, 2002 : 13) désignait le mari. Et si Karima n'apprécie pas ce lieu, c'est bien qu'il est celui de l'exposition de cette répétition-reproduction des gestes et des postures ayant participé de l'intervention du groupe sur les corps. C'est donc dans toute la nudité du corps que s'effectue la monstration d'une jeune fille éduquée conformément au code de la pudeur : une jeune fille non rétive, prête à devenir une docile épouse. D'ailleurs, après que Karima ait divorcé, un oncle s'empresse de dire à sa mère qu'elle l'avait bien mal éduquée.

La répétition-reproduction d'un ensemble particulier de gestes, de postures et de tâches participe donc de l'incorporation du féminin. La conformité à la distinction entre le féminin et le masculin pousse ainsi des petites filles à revêtir et endosser la part socialisée du féminin. Par ailleurs, une attention portée aux rythmes qui quotidiennement pénètrent leurs corps permet de saisir l'éducation des petites filles à travers son vécu. En effet, comme le rappelait Yves Citton, si « un tempo peut s'imposer d'en haut ; un rythme se vit de l'intérieur et doit toujours venir de l'agent » (Citton, 2011 : 214). Autrement dit, si l'assignation aux tâches ménagères est bel et bien l'une de ces tâches « mangeuses de temps » (Rodary, 2010 : 323), il ne faut pas pour autant

éluder ni les possibles contournements de cette répartition inégale des possibles du temps ni la manière dont cette inégalité affecte les jeunes filles à qui l'on apprend à bien se tenir.

Rym se souvint des escapades qu'elle faisait sur Alger au cours de son adolescence en Kabylie. « Tu es tiraillée », dit-elle, « entre l'envie de t'amuser, sans forcément faire de bêtise, et d'un autre côté, tu sais que tu ne dois pas faire un pas de travers ». Alors, elle partait le matin avec des amies et ne revenait qu'en fin de journée. En cachette, elles allaient faire du shopping pour sortir de la routine. Quant à Rabia, un événement l'affecta « profondément ». Pendant son enfance, elle et sa famille retournaient régulièrement au pays pour les vacances. En 1980, Rabia avait seize ans et demi. Alors qu'elle était en vacances chez sa grand-mère en Algérie, un cousin vint leur annoncer le décès d'une tante. Plus que la perte d'une personne à laquelle elle tenait, ce furent les conditions de sa mort qui attristèrent la jeune fille. « Elle avait déjà eu six enfants. Elle attendait des jumeaux ». Elle n'avait « consulté [un médecin] qu'une seule fois pendant sa grossesse. Son mari n'en avait pas grand-chose à foutre ». Ce dont la jeune fille était convaincue, c'est que si sa tante « avait été un homme, on ne l'aurait pas laissée dans ces conditions ». Son oncle ne « s'est pas bougé pour l'emmener à l'hôpital ». Il était à cinquante kilomètres, il est vrai, mais « il aurait pu se bouger » ; l'un des voisins possédait une voiture. Et même si « les pièces coûtaient cher, si on ne prêtait pas facilement une voiture, si les routes n'étaient que des pistes »... l'adolescente estima qu'il aurait pu faire un effort. Elle comprit alors qu'une femme pouvait être « une quantité négligeable ». Sa tante, affirma-t-elle, « était morte bêtement, par négligence. Par négligence, il n'y a pas d'autres mots ». Rabia se souviendra toujours de son enterrement. Quand elle arriva, « ils sortaient le corps pour l'amener au cimetière ». En l'espace d'un instant, elle comprit qu'elle n'avait « pas le droit d'aller au cimetière, parce que les femmes, et c'est toujours le cas, n'accompagnent pas les morts au moment de l'enterrement, parce qu'il y a les hommes qui chantent des chants religieux ». Refusant de rester à l'extérieur, elle entra. Pour cela, il fallut l'aide et l'insistance d'un oncle pour que l'on tolérât une présence féminine. C'est depuis ce jour-là que Rabia dit avoir en elle « cette colère », une colère qui la poussa à s'impliquer dans des luttes féministes.

Amener des jeunes filles à se plier aux règles de la pudeur, c'est donc leur apprendre non seulement à se tenir (adopter un langage corporel approprié à un contexte particulier) mais surtout à se contenir. Elles incorporent ainsi l'idée que leurs faits et gestes, comme leurs déplacements, doivent s'inscrire dans le régime relationnel de la honte et de la pudeur qui vient

adoucir les assignations de l'ordre sexué, les rendant plus acceptables : une certaine place dans la maison comme à l'extérieur ; une certaine activité dans et en dehors de la sphère familiale ; une certaine temporalité de leurs actes et de leurs déplacements. Par ailleurs, elles n'apprennent pas tant qu'il leur est interdit de sortir qu'elles incorporent l'idée qu'il n'est pas convenu, si ce n'est convenable pour une femme de sortir "seule". Se met ainsi en place la relation hiérarchique qui les unit au reste de la société et que le groupe reproduit et légitime au nom de la protection d'un deuxième et faible sexe.

1. c. Simulacre et protection

Pour légitimer la forme de surveillance qui épie les déplacements de ses membres féminins, le groupe en appelle à la protection. « Avoir un homme "dans son épaule" ou même "comme paravent" est un facteur essentiel, fondamental pour les femmes : un homme qui les protège du monde extérieur. Cette nécessité s'accompagne inévitablement de l'apprentissage de la soumission pour les petites filles et de l'exercice de l'autorité pour les petits garçons » (Djerbal, 2003). L'honorabilité des femmes algériennes se définit ainsi à l'aune du contrôle sexuel que la famille, et plus particulièrement ses membres masculins sont censés assurer.

Samia expliqua les difficultés éprouvées, en tant que femme, au cours de sa vie, en ces termes : « c'était difficile, parce qu'il y avait cette éducation et surtout parce qu'il n'y avait pas de présence masculine ». Le père travaillait en France. C'était donc « très dur, très difficile au quotidien. Ça a été infernal. Même financièrement, ça a été dur ». On proposa à sa mère un emploi dans une maternité. Elle demanda l'autorisation à son frère qui la lui refusa. Ne pouvant sortir, elle dut « se résoudre à travailler à la maison, à faire de la couture ». Samia l'aidait, comme ses autres sœurs. Elle cousait des boutons pour des magasins, pour la famille, pour des voisines... Sa mère fit cela toute sa vie – aujourd'hui, Samia ne supporte plus les bruits des machines à coudre. À l'âge de dix-sept ans, elle rencontra celui dont elle tomba amoureuse et qui allait devenir le père de ses trois enfants. Elle était en classe de première, lui en terminale. Elle ne savait pas qu'il était « sous l'emprise de son père », ni qu'il avait « des idées bien arrêtées. Il faisait des études », ce qui, pour la jeune fille, « induisait forcément une intelligence et une ouverture d'esprit ». Elle ne s'est donc pas méfiée. Elle révisait son bac quand le jeune homme

lui envoya la lettre qu'un oncle intercepta. Il la gifla pour avoir reçu une lettre écrite de la main d'un garçon. Ses oncles étaient « très sévères, mais ouverts ; leurs filles faisaient des études ». Sa mère se pliait « au bon vouloir de ses frères, parce qu'il fallait des représentants masculins ; il fallait avoir une famille. Elle entretenait les liens, elle respectait beaucoup ses frères, ses oncles, ses beaux-frères ». Et si, pour faire une chose, « une fille normale ne demandait qu'à son père », Samia demandait à « quarante oncles ».

Qui plus est, Samia voulait faire plaisir à sa mère. Celle-ci lui fit comprendre qu'elle ne pouvait fréquenter un garçon sans être mariée. Alors Samia céda : les cours du lycée s'achevèrent en juin ; en décembre, elle était mariée. Elle avait à peine dix-huit ans. Petite, elle ne voulait pourtant pas se marier. À neuf ou dix ans déjà, elle était « terrorisée à l'idée qu'une femme puisse la réserver » pour la marier plus tard à son fils. Elle croyait que « c'était obligé », qu'elle allait « y passer ». Le mariage de ses parents avait été atroce. Régulièrement, elle appelait la police « quand il rentrait et qu'il commençait à tout casser et à tabasser » sa mère. C'est pourquoi la petite fille demandait à dieu de la faire mourir avant ses dix-huit ans, pour pouvoir échapper au mariage.

Au cours des trois premières années de leur union, l'époux de Samia était service militaire. Samia entreprit des études universitaires d'anglais. Quand il termina son service, le couple s'installa dans un quartier longeant la baie d'Alger. Samia découvrit que son mari la trompait. Émotions et désirs laissèrent place aux chagrins et aux désillusions. Fatiguée, elle n'avait plus goût à rien. Ses études ne l'intéressaient plus ; elle les arrêta. Elle restait chez elle, à ne rien faire, jusqu'au jour où un ami vint lui proposer un emploi⁴⁵. Une conférence du commerce se tenait dans la capitale ; il y avait besoin d'interprètes et Samia avait fait des études d'anglais. Elle demanda à son époux l'autorisation d'y travailler. Comme elle dit : « avant, je ne voulais pas rentrer dans le moule. Je ne voulais pas être la femme qu'il voulait que je sois. Je voyais ses copains qui avaient épousé des femmes de maison. Elles ne sortaient pas, écoutaient leurs belles-mères, ne travaillaient pas. Moi, quand je me suis mariée, il m'avait dit : "je connais telle famille dans le quartier, la femme est directrice d'école, tu pourras enseigner à côté de la maison, pour ne pas travailler trop loin de la maison, pour ne pas travailler avec des mecs dans une administration". J'ai dit d'accord... ». Elle réussit tout de même à lui faire accepter l'idée de travailler en tant qu'interprète. Samia n'y voyait que le « côté argent », car elle voulait aider sa mère. Elle se souvint d'avoir été « très heureuse. Ça a duré quinze jours ». Les problèmes

45 J'interrogerai dans la seconde partie les relations et les affinités que des femmes tissent avec des hommes, passant outre les assignations de l'ordre sexué. Voir le Chapitre 8. Plasticité des liens.

commencèrent rapidement. Elle se faisait constamment draguer. « Et si tu n'es pas protégée par X ou Y, c'est un véritable harcèlement sexuel ». N'ayant pas appris à se défendre, elle éprouvait un sentiment d'insécurité totale. Elle n'était pas « armée pour ça » ; elle avait « idéalisé le monde ». Depuis, elle comprend ces femmes qui se résignent en acceptant leur condition : « c'est vrai que si tu n'as pas de protecteurs, de pères, de maris, de fils ou de frères, tu es la proie des hommes. C'était infernal. Si on protège autant les filles, c'est parce que ce sont de vrais salopards. La souffrance des filles est infinie. Infinie ! Soit tu travailles [là] où il n'y a que des femmes, sinon tu es fichue, sauf si tu es très forte ». Pour autant, elle critique cette forme de surveillance qui pèse sur ses deux filles. Elle répète ne pas aimer ce que son fils est devenu. De France, où il vit, il continue à surveiller ses deux sœurs et à s'assurer auprès d'amis restés au pays qu'elles se tiennent correctement.

Rym appartient à la même génération que les filles de Samia. Elle s'estime chanceuse. Avoir été inscrite dans une école privée lui a permis d'obtenir un bac français et de poursuivre des études universitaires à Paris – elle y vit depuis septembre 2007. Ses parents l'ont toujours laissée s'exprimer. « C'est vrai qu'il y avait des limites », précisa-t-elle. Par limites, elle fit référence à « cet accord tacite, implicite » entre elle et ses parents. Elle savait qu'il y avait des choses qu'elle ne devait pas faire : ni son comportement, ni sa manière de se tenir dans la rue ne devaient faire rougir ses parents. Il fallait « avoir de la pudeur devant ses parents, dans la rue. Pas forcément porter le voile, mais... être sage ». Sortir la nuit, pour elle, comme pour les filles de son âge, était inimaginable. Et puis, « comme on dit là-bas, *Kalaich*, c'est un sport national. *Kala*, c'est une bouteille : remplir les bouteilles, c'est un sport national. En Algérie, les gens sont jaloux les uns des autres, et ils passent leur temps à épier pour pouvoir critiquer et avoir le beau rôle ». Elle aurait pu se dire : « Qu'est-ce que j'en ai à foutre ? Pourquoi essayer de les contenter ? Je fais ma vie et c'est bon. Mais... tu n'as pas envie que les gens te montrent du doigt et qu'ils disent, regardez leur fille, elle fait ci et ça. Tu ne peux rien faire sans que les gens soient au courant. C'est pour ça que tu te dois d'être irréprochable. Mais quand tu as vécu comme ça, ça fait partie de la normalité, ça fait partie du quotidien et tu t'en fous ». Ainsi, entre ce que l'on montre et ce que l'on cache, entre ce que l'on dit et ce que l'on tait pour ne pas troubler l'ordre social, le cadre de la contrainte sexuée apparaît comme une formulation de l'acceptable. Une formulation progressive qui s'élabore à la jonction d'une expérience individuelle et des cadres sociaux dans lesquels elle s'inscrit.

Adolescente, Flidja se devait elle aussi d'adopter un comportement irréprochable. Née en Algérie à la fin des années 1960, dans l'ouest du pays, elle grandit en France. Son père, ouvrier, y fit venir son épouse, ses deux filles et son fils au milieu des années 1970 – Flidja, l'aînée, avait alors sept ans. Adolescente, elle voulait s'amuser, sortir avec des filles de son âge. Mais son père, autoritaire, lui interdisait toute sortie. Elle acceptait. Quand elle avait des petits amis, elle restait distante : « dès que tu t'attaches à un mec, ce qu'il veut, c'est coucher avec toi. Et moi, il ne fallait pas. Ça ne me gênait pas de ne pas avoir de rapports sexuels ; j'étais d'accord... Mais ensuite, j'ai eu le mal de vivre. Je n'arrivais pas à vivre comme les filles que je fréquentais. Je ne pouvais pas faire comme elles, et ça me gênait ».

L'année de ses dix-sept ans, elle rencontra un jeune homme qui lui plut. Ils se fréquentèrent à l'abri des regards, flirtèrent, mais Flidja refusa de faire l'amour avec lui. La jeune fille passait de longs moments en sa compagnie ; il lui arrivait parfois de sécher les cours. Un mois après leur rencontre, elle prit le train pour le rejoindre dans la discothèque d'une ville voisine. Pour ne pas trop désobéir à son père, elle lui demanda de la déposer chez elle vers 1h du matin. Mais à quelques rues de son domicile, elle croisa un groupe d'amies. Elle resta avec elles jusqu'à 3h, alors qu'elle avait pour consigne de rentrer à minuit. Sa mère lui demanda : « où est-ce que tu étais ? Ton père attend ». Flidja pensait qu'il allait s'endormir. Elle se souvient encore de cette nuit-là : « je suis rentrée, je suis montée et là, il s'est mis à me frapper ; il m'a frappée fort pour que ça me serve de leçon et pour que je ne recommence plus. Et moi, j'ai piqué une crise de nerf. Ma mère s'est couchée avec moi pour me calmer. Je pleurais, je chialais, j'étais malade ; le lendemain, j'ai réfléchi, je me suis dit, ça y est, je vais me tailler de cette maison ». Cette fois-ci, les brimades furent de trop. Amoureuse, la jeune fille estimait ne rien faire de mal. Elle alla retrouver le jeune homme, passa la nuit chez lui. « Mais il n'y a pas eu de rapport intime » entre eux. Inquiet, le père appela la gendarmerie. Entre-temps, la mère avait trouvé dans la chambre de sa fille le répertoire renfermant le numéro du jeune homme. Contacté par des gendarmes, il y déposa lui-même Flidja. On ouvrit une enquête et un juge pour enfants fut alerté ; on pensait la jeune fille maltraitée par son père qui fut convoqué le jour même. Mais « je n'étais pas maltraitée », précisa Flidja. « On m'empêchait de faire ma vie comme je voulais, c'était différent ». Le père décida alors de retourner en Algérie afin d'éloigner sa fille aînée du jeune homme – la maison que la famille y faisait construire était encore en travaux. L'honneur de la famille avait été mis à mal.

Pour comprendre ce brusque retour au pays, rappelons la distinction entre honneur social (*sharaf*) et honneur sexuel (*card*) : alors que la première part de l'honneur affecte aussi

bien hommes et femmes, la seconde concerne plus particulièrement les femmes. Cette dernière est la plus fragile et peut facilement se briser, en ce qu'elle est reliée à l'intégrité sexuelle des femmes qui doivent, pour préserver les liens qui font et unissent un groupe, circonscrire leur sexualité au strict cadre du mariage (Latte Abdallah, 2006a). Et c'est bien en apprenant à contenir son corps qu'une petite fille incorpore l'idée que la sexualité hors mariage est proscrite. Aujourd'hui encore, Yamina ne peut s'empêcher de penser qu'une fille qui couche avant le mariage est une « pute ». Elle-même s'en désole ; mais on lui a tellement rabâché cette idée qu'elle ne peut plus s'en défaire. Relever cette partition de l'honneur permet de dépasser les écueils des approches matérialistes qui réduisent la sexualité à un lieu de reproduction de la sujétion des femmes⁴⁶. En appréhendant « le corps des femmes [comme] un lieu où peut être mise en danger l'identité familiale, et au-delà celle de la communauté » (Latte Abdallah, 2006 : 182), Stéphanie Latte Abdallah replace les éléments participant de l'avènement et du maintien des liens sociaux au cœur de la réflexion.

Face au risque de délitement des liens familiaux, des femmes sont donc placées devant des choix souvent difficiles et douloureux : être mises à l'écart du groupe pour le préserver de la honte ou se plier à ses règles, ce que fit Flidja. Elle se souvint : « Maman m'a dit, viens, on rentre en Algérie, tu vas terminer tes études là-bas. Je ne savais pas quoi faire : retourner avec lui ou mes parents. Mais, je ne pouvais pas me défaire de ma famille. Le juge pour mineurs m'a demandé : est-ce que vous voulez retourner avec vos parents ou rester au foyer jusqu'à ce vos dix-huit ans ? Ça s'est passé en juin 1986 et j'allais avoir mes dix-huit ans en février 1987. Mais j'ai décidé de revenir avec mes parents ; j'étais encore mineure et j'ai signé ». Ne voulant être séparée ni de son frère et de sa sœur ni de ses parents, Flidja décida de les suivre en Algérie. Pour ne pas se retrouver seule, la jeune fille refusa donc une forme de protection judiciaire, lui préférant une forme plus coutumière de protection familiale. Mais là-bas, les promesses du père s'évanouirent rapidement : mariée à un cousin, elle ne poursuivit pas ses études.

Les mécanismes mis en place pour surveiller la conduite des femmes d'un groupe ou d'une société donnée vise donc, en les mesurant, à réguler leurs déplacements. Via la répétition-reproduction d'un ensemble de gestes, de postures et de tâches particulières, l'incorporation du féminin assigne les femmes à un espace-temps circonscrit par les besoins de la sphère familiale.

46 Paula Tabet (1985) a ainsi appréhendé le contrôle de la sexualité féminine dans une perspective matérialiste, en l'inscrivant dans des rapports de reproduction dont les hommes sont, de manière générale, les bénéficiaires. Elle souligne le « contrôle global et d'étouffement de la sexualité des femmes » (Tabet, 2004 : 149) que l'on retrouve dans toute société.

Et s'il est toujours possible de refuser de se plier à cette assignation, il est bien plus difficile de laisser se déliter le lien contraignant que cette assignation suppose, quand bien même il est lien de dépendance vis-à-vis des hommes du groupe. Dans une économie des bonnes manières et des affects, se tisse ainsi progressivement le cadre de la contrainte sexuée comme formulation de *l'acceptable*.

Pour ce faire, l'ordre sexué puise dans une argumentation essentialiste qui réifie la distinction du féminin et du masculin. Flidja formula clairement ce type d'argumentation : « Tu ne verras pas une femme se promener dans une grande ville à 3h du matin, mais un homme, oui. Même s'il n'est pas armé, il n'aura pas peur. Parce que dieu a créé l'homme de cette nature-là, mais la femme, elle aura peur ; même armée, elle aura peur. Elle aura peur d'être menacée du viol, par exemple – on a peur des viols. Mais l'homme ne connaît pas ça. Comme on dit chez nous, l'homme a le cœur froid. Ce n'est pas qu'il n'a pas de cœur, mais il a le cœur froid ». Et quand je lui demandai si elle ressentait cette peur-là, elle répondit : « j'essaie de ne pas me retrouver dans des situations pareilles ». Dès lors, il faut interroger la peur, cette émotion particulière, en ce qu'elle participe tout à la fois de la fabrique de la contrainte sexuée et de son incorporation.

Chapitre 2 L'emprise des peurs

« Classique

Une fille marche dans la rue.

- Alors, vous êtes toute seule ?

Deux filles marchent dans la rue.

- Alors, vous êtes toutes seules ?

Trois filles marchent dans la rue.

- Alors, vous êtes toute seule ?

Quatre filles. Alors vous êtes seules. Cinq filles...

Alors...

À partir de quel nombre plusieurs filles ne sont-elles plus toutes seules ?

Le Livre de l'oppression des femmes, Éditions Pierre Belfond, Paris, 1972, p. 169.

« Jamais semblables, avec nos corps de femmes. Jamais en sécurité, jamais les mêmes qu'eux. Nous sommes du sexe de la peur. »

Virginie Despentes, *King Kong Théorie*, Éditions Grasset, Paris, 2006, p. 34.

Alger, mai 2008

Lors d'un second séjour en Algérie, Dalila m'accompagna dans l'un des centres d'hébergement pour femmes de la capitale – en ce début d'après-midi, nous avions convenu de nous y rendre à pieds. Les lunettes de soleil que cette militante féministe d'une soixantaine d'années avait remontées sur le sommet de son crâne retenaient la mèche brune et effilée qui d'ordinaire cachait son front. Comme souvent, Dalila critiquait l'oppression du pouvoir algérien qui, sous couvert de lutte anti-terroriste, entravait les libertés associatives âprement acquises vingt ans plus tôt. Quant à ceux qu'elle appelait les « fous de Dieu », elle s'inquiétait qu'ils investissent tous les espaces. D'une manière invisible et sournoise, ajouta-t-elle. Il fallait donc offrir à la jeunesse algérienne des perspectives autres que celles de servir de bombe humaine ou de prendre le maquis. Elle précisa, comme on le fait souvent remarquer à l'étrangère de passage, que tout homme barbu ne devait pas être confondu avec un intégriste – ainsi du cuisinier qui travaillait dans le restaurant où nous nous étions arrêtées pour déjeuner une heure plus tôt.

Nous prîmes alors un raccourci, nous écartant de la rue principale pour nous engager dans l'escalier descendant en contre-bas du quartier. Alors qu'un homme montait vers nous, Dalila me prit le bras en même temps qu'elle tourna la tête vers l'arrière. M'attirant vers elle, elle s'arrêta doucement, et haussa la voix : « Si, si, je le vois, il arrive ». De telles stratégies individuelles déployées par des femmes pour se mouvoir dans l'espace public sont courantes, dit-elle pour expliquer son geste une fois que l'homme nous eut dépassées : « Il faut faire croire aux passants qu'un homme, ton mari par exemple, est sur le point d'arriver, pour ne pas risquer de te faire emmerder ».

La rapidité du geste, tout comme le commentaire qui l'accompagna m'étonna venant d'une femme qui, trois jours auparavant, relatait les deux plus grandes peurs de sa vie. Des peurs auxquelles elle n'avait pas voulu se soumettre. Dans le courant des années 1990, elle était avec sa fille en voiture. Dans le rétroviseur, Dalila aperçut un véhicule qui suivait le sien. Elle eut à peine le temps d'apercevoir un bras muni d'un fusil se pointer dans sa direction qu'une balle touchait déjà la voiture. Des deux mains, elle avait fait mine de se réchauffer – elle eut des frissons à la seule évocation de ce souvenir. Depuis, elle avait oublié comment elle avait pu arriver jusqu'à un poste de police. Quelques mois plus tard, après une descente de police dans l'immeuble d'un quartier de la ville basse, elle apprit qu'elle figurait sur la liste des prochaines cibles à abattre. Disputes avec son époux et discussions avec des amies militantes n'y changèrent rien : elle refusa obstinément de partir – au vu de sa condition socio-économique et de son réseau relationnel, elle aurait certainement pu obtenir un visa. Elle prit seulement quelques précautions dans les semaines qui suivirent : elle ne montait jamais seule en voiture ; elle se faisait toujours accompagner de son mari, d'un frère ou d'un ami, changeant toujours de véhicule, circulant à des heures et par des chemins toujours différents.

Pourquoi serait-elle partie, alors que tant d'autres, cinéastes, journalistes, femmes refusant de se couvrir les cheveux, mouraient tous les jours ? Elle estimait que sa vie ne valait pas plus qu'une autre... Comme elle le dit : « Je ne jette pas la pierre aux femmes qui sont parties, parce que la peur est humaine. Je sais ce qu'est la peur, je l'ai vécue. Mais partir, ça veut dire... Quelque part, c'est laisser le champ libre. Mon petit combat, ajouté à un autre combat, ajouté à un autre combat, ont fait qu'aujourd'hui on peut relever la tête, même s'il y a toujours des braises sur le feu ».

Tout en apprenant à se plier aux règles d'un ordre sexué, une petite fille assimile l'idée du danger qu'elle encoure en s'y dérochant. Il importe alors de questionner les manières de s'accommoder de la potentialité quasi permanente des rappels à l'ordre sexué. Sans pour autant nier l'élaboration historique et sociale de la signification des émotions⁴⁷, cela permettra de se

47 Parce qu'elles se logent dans le corps, les émotions ont longtemps été relayées du côté de l'irrationnel. Or, si

défaire des approches culturalistes qui dépeignent des petites filles obnubilées par la crainte de perdre la protection des hommes dont elles dépendent⁴⁸. Par ailleurs, il est intéressant d'ethnographier les peurs non pour rendre compte de leurs ambivalences, comme le proposent Monique Jeudy-Ballini et Claudie Voisenat (2004), mais pour les saisir en termes de circulation et de transformation⁴⁹.

Pour cela, nous suivrons des femmes se mouvant entre les sphères privée et publique⁵⁰. Tout d'abord, nous interrogerons la temporalité de leurs déplacements dans la sphère publique, en rendant compte du régime d'anticipation qui les caractérisent. Puis, nous envisagerons les dérèglements produits par le redéploiement de ces tactiques d'évitement dans la sphère conjugale. Pour terminer, nous reviendrons sur les années 1990 qui ont vu, de par l'omniprésence de la peur dans certaines villes et régions d'Algérie, se brouiller les lignes établies du partage entre les sexes. Il sera alors question des effets de l'enchaînement, de la superposition et de la pénétration de différents rythmes les uns dans les autres. Autrement dit, tout en donnant à voir des capacités d'agir que les peurs sont censées, à coups sûrs, inhiber, ce second chapitre analysera l'emprise, progressive et insidieuse, de la contrainte sexuée.

2. a. Anticiper les rappels à l'ordre sexué

Quelle que soit l'efficacité des mécanismes de surveillance mis en place par le groupe, le temps linéaire de la répétition-reproduction de l'ensemble des gestes, postures et tâches attendu de la part des femmes rencontre toujours l'instant où une jeune fille se trouve là où elle

les émotions sont les signes d'un contexte précis, elles peuvent également participer de son apparition (Abu-Lughod, Lutz, 1990). Dimensions émotionnelles et facultés critiques peuvent coexister ; ainsi, la pensée rationnelle apparaît comme « un certain mode d'intelligibilité qui est interrompu dont l'émotion n'est pas la cause, mais le résultat » (Claverie, 1990). Cela rejoint l'idée que l'émotion est un ressort de l'action. En cela, la peur, en tant qu'émotion « acquise et cultivée » contribue à la formation éthique du sujet pieu (Mahmood, 2009 : 213).

Pour une analyse des émotions, des affects et des valeurs dans les sociétés musulmanes, voir à titre indicatif Abu-Lughod (2008a), Hirschkind (2006), Asad (2007).

48 Tassadit Yacine (1992) explique la peur que les hommes inspirent aux femmes par la relation de dépendance qui lie les unes aux autres.

49 Sur ce point, je me permets de renvoyer à mon article (Lebas, 2011). En interrogeant la manière dont il est possible de survivre à un désastre en survivant à ses peurs, je donne à voir une géographie des peurs dessinée par une tension permanente entre assujettissement et formation des subjectivités.

50 Une séparation nette entre les sphères privée et publique est d'autant moins pertinente dans le contexte de bon nombre de sociétés musulmanes et arabes que la famille y joue un rôle politique et public important (Latte-Abdallah, 2006b).

ne devrait pas être. C'est alors, dans les lacunes de l'apprentissage des règles sociales, que surgit une puissante émotion : la peur. Et avec elle s'éprouve le sens de ces gestes et limites maintes fois répétés. Autrement dit, un corps vierge qui, de par le risque qu'il représente pour l'ordre familial et social, fait peur, devient un corps qui a peur. Pour saisir un peu plus le surgissement de cette émotion particulière, reprenons l'histoire de Rabia.

Évoquant le cimetière où allait être enterrée sa tante, ce lieu interdit aux femmes en Algérie, elle se souvint la colère alors ressentie⁵¹. Mentionner un épisode plus ordinaire des vacances qu'elle passait là-bas réveilla une autre émotion : « Je me suis retrouvée dans un marché couvert. C'était l'après-midi. J'étais partie avec deux petites cousines chercher des épices pour ma tante. Je me suis attardée dans une librairie et quand je me suis retrouvée dans le marché, il était deux heures de l'après-midi ; c'était l'heure de la sieste et... ils allaient fermer. Il y avait peut-être deux, trois hommes qui étaient là. Et là, en une fraction de seconde, j'ai compris... enfin, j'étais tétanisée de peur, parce que... c'était tout à fait logique qu'on me viole parce que... vraiment, c'était la logique, parce que j'étais dans un lieu où je n'avais pas à être. À la rigueur, une rue centrale, ça peut s'expliquer mais, un marché fermé... et donc, en une fraction de seconde, j'ai été tétanisée. Pourtant, je travaillais déjà... j'avais vingt-trois ans ; j'avais déjà pas mal voyagé, et je suis pas quelqu'un de peureux mais là... J'étais tétanisée. D'ailleurs, j'ai tout laissé sur place. J'ai pris les deux gamines dans mes mains et je suis sortie... j'étais incapable de sortir un son. Je me souviens, à un moment, il y avait un jeune homme qui me parlait, qui devait avoir vingt-cinq ans ; j'étais incapable de sortir un son. »

C'est bien ce processus, lent et pernicieux, opérant la transformation d'un rapport à la contrainte sexuée exprimé dans le registre de la colère en une présence quasi permanente de la peur qu'il nous faut comprendre. Les études féministes ont depuis longtemps mis en évidence les liens entre le féminin, la peur et les rapports à l'espace-temps. Des travaux ont tout d'abord souligné le rôle des représentations des violences faites aux femmes dans la reproduction des mécanismes de ségrégation sexuée de l'espace et de certaines formes de contrôle social (Hanmer, 1977 ; Pain, 1991). Il a ensuite été montré que la division socio-sexuée de l'espace participe de la construction sociale des peurs (Pain, 1997). Les perspectives plus récentes insistent sur l'intériorisation de ces représentations, tout en analysant les stratégies d'évitement déployées par des femmes pour investir l'espace public (Lieber, 2007). Plus qu'une situation effective, c'est donc la potentialité des rappels à l'ordre qui entrave leurs déplacements. Progressivement, les peurs se transforment une présence qui agit par mode d'intériorité et pousse

51 Voir le Chapitre 1.b. Incorporer les règles de la pudeur.

des femmes à auto-réguler leurs déplacements. Cette présence vient alors prolonger la relation de surveillance hiérarchique instaurée par un groupe pour contrôler les déplacements de ses membres féminins tout en disciplinant leurs corps. En d'autres termes, le pouvoir du masculin, de par cet effet "d'emmerdement" quotidien et diffus, peut agir sans recourir à la force. Dès lors, on sort du seul registre de l'imitation de l'ensemble des gestes, postures et attitudes attendu de la part des femmes d'un groupe pour entrer dans le registre du sensible. Ces deux registres ne sont, bien sûr, pas exclusifs l'un de l'autre ; au contraire, l'un appelle l'autre pour s'y substituer. Et parce que la répétition-reproduction des règles d'un ordre sexué ne peut que déborder de cette mimétique, il advient une présence quasi-permanente de la contrainte.

Comme le dit Yamina : « En Algérie, maquillée ou pas maquillée, c'est tout le temps une angoisse quand tu sors : les hommes te regardent, te suivent, t'abordent sous n'importe quel prétexte ». Un jour, alors qu'elle était étudiante et résidait dans un foyer de jeunes filles, un homme arriva droit sur elle et posa ses mains sur ses seins ; elle fut tellement choquée qu'elle ne put réagir. Samia, quant à elle, se pose continuellement la même question : « Pourquoi moi, je me suis soumise ? En fait, j'ai été habituée à me soumettre. Peut-être parce que je n'avais pas de père... Je commençais à être belle et dans la famille, on parlait de moi. Ne sors pas, ne fais pas ceci, ne fais pas cela. On te terrorise tout le temps, et tu as peur de faire mal les choses... ». Pour comprendre l'emprise progressive de la contrainte sexué, il faut alors se pencher sur les oscillations, socialement construites, entre ce que l'on pourrait appeler des temps forts et des temps faibles de la régulation des déplacements de femmes dans la sphère publique.

En Algérie, les soirées du mois de ramadan interrompent la régulation sociale des déplacements. La rue, d'ordinaire espace de conflits larvés (Bekkar, 1991 ; Addi, 1999), devient un passage emprunté par des groupes de femmes qui se rendent les unes chez les autres. Ainsi, dans le courant du mois de septembre 2010, Salima allait visiter sa voisine (épouse de son ancien professeur d'histoire), puis ses amies d'enfance. Avec la première, des commentaires sur les séries télévisées, diffusées à l'occasion de ce mois particulier, entrecoupaient des discussions plus convenues sur la vie de tous les jours, le voisinage, l'approche de la rentrée scolaire... Avec ses amies d'enfance, la tonalité des conversations était plus personnelle. Dans chacun de ces salons, tasses de thé et plateaux de gâteaux ne cessaient de passer de mains en mains. Dès la fin du ramadan, les restrictions s'imposèrent, à nouveau. Il faisait nuit le soir où nous quittâmes la belle-sœur de Salima. Son frère, que nous n'avions pas aperçu de la soirée, apparut dans la pièce

à l'instant même où nous nous apprêtions à en sortir. Il nous escorta jusqu'au bout de la rue ; de là, il pouvait encore suivre nos déplacements et s'assurer de notre retour à la maison. « Tu vois, le ramadan est fini », dit Salima de manière ironique.

C'est bien de cette alternance entre des temps forts et des temps faibles des restrictions imposées aux femmes que la contrainte tire son emprise – c'est parce qu'elles s'arrêtent, de manière cyclique, que ces limitations deviennent, le reste du temps, plus facilement acceptables. D'ordinaire, les peurs opèrent la distribution et de la répartition sexuées des corps dans l'espace – à ce propos, des géographes ont souligné la temporalité du monopole masculin sur les espaces publics (Darke, 1996 ; Valentine, 1992). Dans l'espace méditerranéen, il est par exemple possible pour les hommes de s'adosser le long des murs, comme de s'attarder dans des cafés, lieux d'homosociabilité masculine (Rebucini, 2009, 2011). Les femmes, quant à elles, traversent rapidement les rues. Si elles s'attablent dans un restaurant ou un salon de thé, elles doivent prendre place dans ce qu'on appelle en Algérie les salles familiales, situées à l'étage ou au fond des restaurants. Pensée comme étant dangereuse, tant pour elles que pour l'ordre social, leur présence dans la sphère publique est ainsi réduite à un minimum de temps, de visibilité et de déplacements. Dès lors que la sexualité féminine est perçue comme une menace pour la cohésion et la reproduction d'un groupe, les peurs revêtent un sens éminemment sexuel (Abu-Lughod, 2008a). Et surtout, l'immanence des peurs appelle une vigilance constante, une attention portée aux lieux et aux situations dans lesquelles des femmes se trouvent. Quotidiennement et inlassablement, une femme doit porter une attention à son corps, ses gestes, sa posture, son habillement. Cela demande une énergie incroyable, comme le disait Yamina en rappelant l'usure sécrétée par ces vies malmenées.

A contrario, la sphère familiale est pensée comme une sphère protectrice. Aussi faut-il se demander ce qu'il se produit quand des peurs la pénètrent.

2. b. Scènes de la vie conjugale

De nombreux travaux féministes l'ont montré : la présence de peurs différencie les conflits des situations de violence conjugale où un partenaire exerce son pouvoir sur l'autre (Jaspard, 2005). Comme le dit Wassila : « La femme a toujours peur de l'homme, parce que

l'homme, c'est le sommet, et la femme, elle est bien, bien soumise, au sous-sol ». Évoquant l'homme dont elle est divorcée, elle ajouta : « Parce qu'il me surveillait tout le temps, je ne pouvais pas bouger. Et quand il me tapait, c'est comme si c'était une main de fer qui tombait sur moi. Alors, tu ne peux rien faire, ni te défendre, ni te protéger. Rien ! Même le moindre geste, tu ne peux pas le faire ». Karima, qui ne fut mariée que quelques mois, sembla ressentir de nouveau ces peurs alors qu'elle racontait une partie de son histoire. Se remémorant le retour de son mari parti pour des vacances en la laissant seule avec ses beaux-parents, elle se souvint : « Quand il est revenu, j'étais dans le salon ; mes beaux-parents dormaient. Il y avait la télé et je bossais mon mémoire. À vingt-deux heures, il ouvre la porte et il rentre. Je me souviens, j'avais le cœur qui battait. J'avais peur ». Temps d'arrêt. Puis, le ton de sa voix s'éleva, le débit de ses paroles s'emballa : « Il me faisait peur ! Il revient ! Il est là ! Il rentre dans la chambre. Qu'est-ce que je fais ? Il faut que je fasse mon devoir. Je suis allée dans la chambre. Je lui fais la bise. Et même si tu fais la bise à un étranger, c'est un peu chaleureux ».

Samia, quant à elle, formula clairement le surgissement de cette émotion particulière. « Ce bonhomme », dit-elle de l'homme auquel elle est toujours mariée, « il a changé de visage d'un coup. Il est devenu méchant ». Il ne ressemblait en rien au jeune homme qu'elle avait connu et dont elle était tombée amoureuse. « Au début », raconta-t-elle, « tous les vingt jours, tous les trente jours, on se bagarrait, j'allais chez moi. Ça faisait la foire dans la famille. Mes oncles n'étaient pas contents, ma mère était démoralisée, et il y avait une vieille tante qui disait : "Samia, elle ne veut pas avoir un mari et un foyer, elle veut la rue. Elle veut se balader avec les hommes". Ma mère, ça l'a beaucoup blessée. Et moi, j'encaissais ». Progressivement, la jeune femme limita ses sorties jusqu'à ne plus franchir la porte du domicile conjugal. Les peurs rythmèrent alors son quotidien. Elle se souvint d'avoir voulu s'enfuir : « Une fois, j'en ai eu marre, j'ai fait mes valises, mais j'étais tellement terrorisée pour sortir, car il fallait pas que je sorte seule que... ». Elle resta. Quand ses trois enfants grandirent, elle sortit de nouveau. Au départ, sa mère l'accompagna puis, peu à peu, elle se débrouilla sans elle. Ses sorties se bornaient aux déplacements nécessaires à l'éducation de ses enfants (entrées à l'école, visites chez le médecin...) et à l'entretien de la maison (courses...). Flidja, quant à elle, ne sortait pas du tout. Une nuit, elle voulut se réfugier chez une cousine. Elle vola la clé, ouvrit la porte, prit son enfant dans ses bras et courut dans la rue. Ne reconnaissant pas le chemin, elle ne put aller bien loin et fit demi-tour. Même dans la journée, elle n'aurait pas su reconnaître le chemin, car elle était trop habituée à suivre son mari. Et puis, elle n'avait nul endroit où aller se réfugier. Elle ne connaissait pas encore ce centre d'hébergement où nous nous sommes rencontrées. Elle avait

peur que son mari, policier, la retrouvât dans un commissariat si elle s'y présentait. Elle avait tout le temps peur, comme elle dit, et c'est pour cela qu'elle ne pouvait rien faire.

Quand les peurs envahissent la sphère conjugale, les tactiques d'évitement déployées pour circuler dans la sphère publique y sont transposées. Il importe donc de saisir l'infinité des déplacements qui anime ces corps malmenés et meurtris, car c'est bien à partir des moindres gestes de leurs corps nus livrés à l'adversité que des femmes cadencent leurs journées. Certes, elles ne peuvent pas partir (où iraient-elles ?) ou préfèrent ne pas quitter leur domicile, nous y reviendrons dans le chapitre suivant. Il ne faudrait pas pour autant laisser croire que les peurs inhibent toute réaction. La présence des peurs entraîne en effet, dans un élan de survie, un rapport singulier au temps et à l'espace.

À vingt-deux ans, Yamina était considérée comme la vieille fille d'un village de Kabylie. Si ce n'était ses frères qui la battaient sans cesse et son père à qui elle devait donner l'intégralité de son salaire, elle aurait dit non jusqu'au bout. Elle aurait refusé de se marier. « Mais là », comme elle dit, « tout était réuni pour que je dise oui, pourvu que je parte de cette maison ». Et à partir de l'instant où le mariage fut décidé, elle n'a « plus jamais donné un centime à la maison, plus jamais ! ». Par ailleurs, elle céda dans l'optique d'acquiescer un statut dont elle pensait pouvoir s'accommoder mieux, celui de femme-divorcée. Elle avait tout calculé : être mariée une année ; divorcer ; rester dans la ville où elle travaillait et ne jamais revenir dans sa famille. Les premières disputes éclatèrent à propos du salaire de Yamina : elle refusait de signer l'autorisation qui aurait permis à son mari de retirer sa paye. Puis les disputes, les insultes et les coups se multiplièrent. Mais « il y avait souvent du monde à la maison et les voisins arrivaient toujours à temps ». Yamina s'accommoda donc de cette relation en agencant au mieux l'espace de son quotidien. Son père la soutint quand elle refusa de signer l'autorisation demandée par son époux. Et le jour où son frère et sa mère passèrent sans prévenir, ils arrivèrent au milieu de l'une des plus fortes disputes dont se souvienne Yamina. « Mon frère a dit : "allez, tu fais tes bagages. Ne reste pas là !" ». Pour ça, ils ont de la fierté les Algériens. Et je suis partie. J'avais dit un an. Du coup, j'ai gagné quatre mois, tellement ça ne marchait pas », dit-elle en riant. Son mari insista pour qu'elle revînt. Refus catégorique de Yamina. Sa ruse fonctionna : il demanda le divorce et Yamina fut « libérée ».

Mais le statut de « mariée-divorcée » ne fut pas si facile à porter. Dans l'impossibilité de louer un logement, elle retourna au village. Elle réussit tout de même à convaincre son père de la

laisser travailler ; elle devait pour cela rentrer tous les soirs. Son frère aîné, étudiant sur Alger, était de passage au village le soir où elle rentra avec plus de trois heures de retard. Il menaça de ne plus la laisser travailler. Dès lors, Yamina chercha une solution et se tourna vers la directrice de l'École normale où elle avait suivi sa formation d'enseignante. Celle-ci lui trouva une place, d'abord à l'internat, où elle dût passer inaperçue parmi les élèves, puis dans un foyer pour jeunes filles. Yamina pensait entrevoir une issue. Mais l'été, elle devait retourner dans la maison familiale. Là, ses frères la frappaient et les pressions augmentaient. « Une mariée-divorcée n'est plus vierge, du coup elle peut aller à droite, à gauche, elle n'a plus rien à perdre. Même dans la rue, les gens qui savaient que j'étais mariée-divorcée disaient « maintenant la porte est ouverte ! ». Son frère aîné insista donc pour la marier à un collègue chirurgien qui l'avait aperçue dans leur jardin et voulait depuis l'épouser. Au bout de dix ans, et pour mettre fin à des situations de plus en plus conflictuelles, elle céda, de nouveau. Son statut de « mariée-divorcée » entraîna alors des rapports de force constants. Au bout de quelques semaines, Yamina se refusa à tout rapport sexuel ; refus qui, selon elle, entraîna les premières insultes et les premiers coups.

Bien qu'elle ait eu un logement de fonction, elle ne l'occupait pas. Elle, T. et leur fille habitaient un immeuble situé dans l'une des deux principales villes de Kabylie. Yamina se lia d'amitié avec un couple habitant le même bâtiment. Le père de sa fille ne tolérait aucune autre présence à leur domicile que celle de ce couple. Le jeune frère de Yamina, qui pourtant habitait ce même immeuble, ne pouvait lui rendre visite. C'est donc elle qui montait quatre étages pour aller le saluer. D'ailleurs, aucun des membres de sa famille ne lui rendait plus visite – quand bien même son entourage savait ce qu'endurait Yamina, il tolérait. Ses amies lui conseillaient d'apaiser les choses, de faire comme si tout allait bien. Et avec ce second mariage s'immisça une présence nouvelle, celle des peurs pénétrant la sphère conjugale. En effet, lorsque les liens familiaux se délitent, c'est une forme de protection qui s'amenuise. L'absence d'aide et de soutien extérieurs crée un vide dans lequel s'engouffrent les peurs.

Yamina vécut alors « l'enfer » pendant dix-huit ans. En l'absence de tout soutien et de toute protection familiale (comme ce fut le cas dans le cadre de son premier mariage), elle rythma ses journées d'une manière particulière : « Je partais le matin, je ne rentrais que le soir, je ne rentrais pas à midi. Je rentre le plus tard possible, du coup, je suis fatiguée, je mange un bout et puis je regarde la télé, toujours dans ma chambre, et je dors ». Elle anticipait toute rencontre éventuelle : guetter le moindre bruit, fermer les portes à double tour, sursauter dès que l'on frappait à la porte, se réfugier dans sa chambre dès qu'elle reconnaissait les pas du mari ou devinait sa clé tournant dans la serrure, éviter de rester dans la même pièce que lui... La sphère

domestique devint ainsi objet de partition : « Lui, il a pris le salon. Ma fille dormait avec moi. On ramenait nos plateaux dans la chambre, on mangeait sur le lit, c'est ma fille qui faisait ça, parce que moi je ne pouvais pas le croiser. Elle allait à la cuisine, me le ramenait et débarrassait, pour que j'aie le moins de contacts possibles avec lui ». Elle encaissait la situation comme elle dit, mais refusait de plier. Quand le père de sa fille lui ordonnait de faire quelque chose, elle refusait de s'exécuter, décidant de le reporter à plus tard. Elle s'en expliqua ainsi : « Moi je n'aime pas être commandée par quelqu'un. Je lui ai dit un jour – c'est bizarre cette histoire de commander... Il m'a dit : "mets ça là". Et j'ai dit : "je ne remets pas ça à sa place, parce que moi je n'aime pas qu'on me donne des ordres. Déjà dieu, je ne lui obéis pas parce qu'il m'ordonne, et toi, je vais t'obéir – tu vas voir si je vais déplacer" ! Je préférerais me faire insulter, me faire traiter de tous les noms plutôt que de faire la chose sur le champ ; c'est-à-dire je le fais plus tard »... En mesurant le moindre de ses gestes, Yamina put ainsi conserver la gestion spatio-temporelle de son corps et s'accommoder, au mieux, de son quotidien. Ces mesures de protection étaient indispensables, car elle ne savait jamais comment il allait réagir. Un jour, elle laissa traîner un paquet de cigarettes sur la table du salon. Elle s'en rendit compte à l'instant où T. posa les yeux dessus en demandant à qui il appartenait. Sa fille la devança en arguant que c'était le sien. Yamina crut qu'il allait la massacrer. Mais non, dit-elle, il remarqua simplement : « Ah bon, maintenant tu fumes ». Yamina en fut étonnée – elle rit à présent de cette anecdote.

Quand l'état de veille permanente est transposé de la sphère publique à la sphère privée, cette translation engendre ce que l'on pourrait appeler une forme d'a-rythmie de la peur. Yamina ne cesse de le répéter : c'est le travail qui l'a sauvée. C'est également le travail qui devint le refuge de Wassila. En tant que femme mariée, cette dernière aurait dû ne pas travailler. Régulièrement, le père de ses deux enfants débarquait sur son lieu de travail. Un souvenir précis semble l'avoir particulièrement affectée : « Dans la poste, il y avait un monde fou – c'était une période de fêtes. Il m'a traînée par terre, il m'a dit : "tant que tu portes mon nom, ne travaille pas ! Ne sors pas !" Et personne n'a bougé le petit doigt. Il y a un collègue qui allait intervenir, il lui a dit : "écoutez monsieur, c'est ma femme, vous n'avez rien à dire". Alors je suis retournée à la maison ». Pendant quatre mois, Wassila arrêta de travailler puis reprit le travail. Travailler lui permettait de se tenir à distance du père de ses deux enfants. C'est pour cela qu'elle y retournait à la fin des trois mois que duraient ses congés de maternité. Pourtant, elle souhaitait faire comme ses amies : rester chez elle et s'occuper de ses enfants. Comme elle dit : « Trois mois sans travailler ! Je devenais folle ! Mes copines, après les congés de maternité, elles prolongeaient

leur congé, sans solde, pour pouvoir élever leurs enfants. Moi non ! J'ai fini le troisième mois, allez, les nourrices ! Que je puisse sortir ! ».

Outre le travail, il lui arrivait de se réfugier des soirées, voire des semaines entières chez sa mère ou ses sœurs. Quand des voisines la croisaient dans l'escalier, elles lui demandaient : « Tu es où, chez tes parents ou chez ton mari ? ». Au cours de la dernière année de son mariage, elle demeura une année chez sa grande sœur. Cela l'éloignait certes des vexations, des insultes et des coups quotidiens, mais cela la séparait de ses enfants. Elle s'arrangea alors avec la directrice de leur école afin d'entrer dans l'enceinte de l'école au cours des récréations. « J'y ai été deux, trois fois », se souvint Wassila, « mais la quatrième fois, ils m'ont dit... parce qu'à chaque fois, je leur ramenaï des jus et des croissants, et ils n'ont pas voulu accepter, parce que leur père les tabassait le soir. Tu te rends compte... Tu vas voir tes enfants et ils ne veulent pas te parler. J'ai senti... C'est comme si on arrachait une partie de moi. Je ne peux pas expliquer ce que j'ai ressenti ce jour-là ».

Alors même que dans l'état normé des choses, les peurs participent du contrôle des déplacements des femmes d'un groupe, c'est une forme d'a-rythmie de la peur qui écarte, non sans douleurs, des femmes de leurs rôles socialement attendus de "bonnes" épouses et de "bonnes" mères. Comme le faisait remarquer Henri Lefebvre (1992), les crises ont des effets dans et sur les rythmes. Dès lors, on peut se demander si la crise que traversa l'Algérie dans les années 1990 engendra des transformations, non à l'échelle d'une vie mais au niveau des conditions d'existence des femmes algériennes. À mesure que le conflit s'enlisait, « tout un chacun se [fit] le censeur des femmes au sujet de leur présence dans un espace qui ne leur [appartenait] pas » (Djerbal, 2006a : 123)⁵². Chaque fois que Salima évoque cette décennie meurtrière, elle le fait en des lieux et dans des moments bien précis – contrairement à d'autres qui, comme Samia ou Yamina, dénoncent régulièrement le terrorisme⁵³ qui a ravagé leur pays. Un soir de septembre 2010, Salima et moi bavardions ; la télévision était allumée. Entre deux publicités, la lettre V, rouge et sanguinolente, apparut brusquement à l'écran, sans aucun commentaire. L'âpreté de l'image interrompit notre discussion. Après un bref silence, Salima évoqua l'irruption des... elle opta pour un geste plutôt que pour les mots, dessinant de la main

52 Pour avoir une idée de l'atmosphère de la « terreur verbale » qui a marqué cette période, voir Djerbal (2006a).

53 Je reprends ici une expression couramment utilisée pour évoquer les années 1990. Pour une réflexion critique de l'usage du terme terrorisme dans les sphères politiques et médiatiques, voir le numéro 24 de la revue *Naqd* "Terror/isme. États & Sociétés", publié en 2007. Cette revue pluridisciplinaire, dont le titre en arabe signifie critique, fut lancée en octobre 1991 en Algérie afin que « naisse une pensée audacieuse » alors même que des tensions commençaient à se faire sentir.

une barbe, épaisse, descendant du menton au milieu de la poitrine. Eux, ils... « Ils, tout le monde ici dit "ils" en parlant de ceux du FIS », écrit Malika Mokeddem⁵⁴. Ils avaient donc, personne n'a d'ailleurs jamais su comment, investi les locaux d'une chaîne de télévision locale. Le programme s'était arrêté, d'un coup, et ils apparurent aussi brusquement que la lettre sur l'écran de la télévision. De leur propos, Salima n'a retenu que l'obligation imminente pour les femmes de se voiler, sous peine de mourir.

2. c. Et on tuera toutes ces affreuses

Au cours de l'année 1994, Saïda Rahal-Sidhoum écrivit : « Aujourd'hui, une nouvelle violence généralisée vient s'ajouter aux routinières habitudes, une violence pour qui le déni du droit à la vie de celui qui n'est pas strictement identique est l'ultime œuvre » (Rahal-Sidhoum, 1994 : 116). Une année plus tard, Salima quittait sa ville natale pour rejoindre la capitale algérienne. Dès les premiers temps de notre rencontre, elle me fit part du soutien de sa mère : sans elle, elle n'aurait jamais pu se rendre à Alger pour y poursuivre des études supérieures. C'est bien plus tard qu'elle me confia les motivations de son départ : « Pour la liberté ; à cause de mon père... et à cause du terrorisme ». Quand elle allait au lycée, au début des années 1990, elle passait tous les jours devant des têtes accrochées aux portails. Comme elle dit, « avant, quand il y avait le terrorisme, tu ne trouvais pas une femme dans les rues, surtout la nuit ».

Lors d'épisodes de violences collectives, comme l'a écrit Veena Das, le corps des femmes devient le principal nœud des tensions. Le travail de cette anthropologue rend compte de la brutalité de la partition, ce programme politique qui a constitué deux nations, l'Inde et le Pakistan, en s'inscrivant sur le corps des femmes (Das, 1995). En Algérie, les modalités de la présence des femmes dans la sphère publique sont devenues ce nœud des tensions qui se cristallisèrent au cours de la décennie 1990⁵⁵. Il ne faudrait pas pour autant laisser penser « que

54 Malika Mokeddem, 1993, *L'interdite*, Paris, Éditions Grasset, p. 187.

55 Pour une chronologie des événements et une présentation des différents protagonistes du « drame algérien » (partis politiques, groupes armés, milices villageoises), voir Moussaoui (1998, 2004, 2006). Stipulant que l'humiliation marque les esprits tout autant, si ce n'est plus que la mort (2004), il opte pour une approche symbolique, montrant, entre autre, que le viol est un moyen d'humilier le groupe auquel une femme violée est rattachée (1998, 2006).

les femmes algériennes se sont réveillées un matin à un monde nouveau, inconnu d'elles, dans lequel venait de faire irruption une violence leur étant spécifiquement destinée » (Rahal-Sidhoum, 1994 : 115). La dégradation des conditions de leur existence n'a été ni brusque ni soudaine (Gadant, 1995b) – Marie-Blanche Tahon (1995⁵⁶) va jusqu'à la faire remonter à la monstruosité de la politique coloniale .

Si, dès l'indépendance fut enclenché un mouvement de scolarisation qui entraîna garçons et filles sur les bancs de l'école, la présence de filles dans l'éducation publique a depuis donné lieu à de nombreuses controverses. C'est d'ailleurs à l'université que Fériel perçut, pour la première fois, l'animosité de jeunes hommes envers les étudiantes. Elle s'y inscrit au début des années 1970 avec un groupe d'amies de son lycée afin d'y poursuivre des études de lettres. Rapidement, elle sentit les malaises qui affectaient les relations entre étudiants et étudiantes. « Les garçons étaient même parfois grossiers, agressifs », ajouta-t-elle. « On rigolait, on était libre comme au lycée, mais apparemment eux, qui venaient d'autres villes, trouvaient nos comportements provocateurs. Ça nous a marquées. D'ailleurs, il y avait des filles qui ne restaient pas sur le perron de la faculté ; elles allaient en cours et elles rentraient à la maison. Je ne sais pas ce qu'elles allaient faire, mais elles ne faisaient pas comme nous, nous qui étions là ».

Au cours de la décennie suivante, l'instauration du code de la famille en 1984 révéla ce que Malek Bouyahia appelle le « phallocratisme nationaliste de l'Algérie post-coloniale » (Bouyahia, 2011)⁵⁷. Soucieux de promouvoir de nouvelles identifications citoyennes, des gouvernements post-coloniaux ont mis en place de nouveaux systèmes de classification des individus entraînant une instrumentalisation des rapports entre les sexes et une redistribution, plus ou moins rigide, des rôles de genre (Bouyahia, 2010)⁵⁸. En même temps qu'une forme particulière de rapports entre les sexes s'inscrivait dans la loi, une hostilité diffuse vis-à-vis des nouvelles modalités de circulation des femmes dans la sphère publique s'installa (Rahal-Sidhoum, 1994 ; Djerbal, 2006a). Des femmes se rendant sur leurs lieux de travail étaient vitriolées dans les rues. Au début des années 1990, mixité dans les établissements scolaires et pratique du sport féminin furent remises en cause.

56 Nous reviendrons sur ce point dans la partie suivante. L'instauration du code de la famille y sera appréhendée comme l'une des ondes les plus pernicieuses du choc colonial.

57 Nous y reviendrons dans la seconde partie au Chapitre 5. La loi du genre.

58 En matière de droit personnel, la législation coloniale a été maintenue jusqu'en 1973 (Pruvost, 2002). Devant les protestations et les manifestations publiques de femmes, le projet de code de la famille a maintes fois été repoussé, avant d'être adopté en 1984. Dans la seconde partie de ce travail, je reviendrai sur le rapport des mouvements de femmes à la loi. Sur l'histoire des luttes des femmes Algériennes contre le code de la famille, voir Lalami (2012).

Dalila Djerbal (2003, 2006a) montre que les femmes ont servi d'argument au Front Islamique du Salut (FIS) pour la construction de son pouvoir idéologique. Ali Belhaj fut l'un des fondateurs du FIS. Dans les colonnes du journal arabophone *El-Mounquid*, organe du FIS, il écrivit : « Naturellement et comme nous l'avons dit, cette idée est une création de l'Occident qui veut réaliser de vils et sales objectifs en poussant la femme à sortir de sa noble fonction et à se défaire de la nature que Dieu a créé en elle et, de fait, la femme a largué toutes les amarres. La femme a quitté son domicile et abandonné l'éducation de ses enfants ; elle a concurrencé l'homme au travail et dans tous les domaines ; elle a refusé d'être entretenue par lui et s'est libérée de toutes ses caractéristiques féminines. Les maisons ressemblent à des déserts ou à de vieilles ruines ; les enfants sont devenus comme des orphelins. La société est ébranlée et tout se débride » (cité par Al-Ahnaf, Botiveau, Frégosi, 1991 : 245).

Comme dans d'autres pays musulmans participant du mouvement du Renouveau Islamique, le projet du FIS était l'installation d'une société nouvelle dans laquelle les rapports sociaux, plus particulièrement les rapports entre hommes et femmes, seraient redéfinis. Le 26 décembre 1991, le FIS remporta le premier tour des élections législatives – cette victoire fit suite aux nombreuses municipalités que le FIS avait emportées lors de précédentes élections municipales. Après de nombreux débats et de multiples tergiversations, l'utilisation d'un stratagème législatif mit fin au processus électoral et annula le deuxième tour des élections, évinçant ainsi le FIS du jeu politique officiel – depuis, nombre de débats déchirent partis politiques et associations sur cet arrêt du processus électoral (Lalami, 2012). Le FIS fut ensuite interdit. Des milliers de ses partisans furent arrêtés, certains envoyés dans des camps dans le sud du pays. D'autres s'engagèrent dans la lutte armée. En 1994, fut créée la branche armée du FIS, l'Armée Islamique du Salut. Dans les années qui suivirent, différents groupes armés se formèrent, en fonction des dissidences et des distances prises avec les positionnements du FIS.

Entre 1993 et 1995, nombre d'écrivains et d'universitaires furent assassinés – la presse parla d'intellecticide (Moussaoui, 2001). En 2001, Abderrahmane Moussaoui rapportait : « En huit ans, la violence armée a fait plus de 100 000 morts. La plupart des victimes l'ont été du fait d'assassinats et de massacres terroristes perpétrés par les groupes islamistes armés. L'autre partie est tombée dans le cadre de la répression sécuritaire » (Moussaoui, 2001 : 51). Encore faut-il rappeler, comme le fit Saïda Rahal-Sidhoum, qu'« une femme, on ne la tue pas en sa qualité de sujet, en tant qu'actrice sociale (qu'elle soit intellectuelle, militante, journaliste, policière, fonctionnaire...), une femme on la tue parce qu'elle ne convient pas : une femme, ça n'agit pas, ça se comporte et quand une femme n'a pas le bon comportement, qu'elle n'est pas convenable,

alors elle mérite punition... jusqu'à en mourir » (Rahal-Sidhoum, 1994 : 116). « Le passage aux massacres de masse rend, à partir de [1995], une caractérisation des victimes par sexe aléatoire [...]. Les assassinats de femmes, les enlèvements, les viols continuent, mais on assiste à partir de 1996 à l'augmentation effroyable de massacres de communautés entières, de familles entières » (Djerbal, 2006a : 135). Et Samia, un peu honteusement, dit avoir été contente que son mari connût, lui aussi, la peur – dentiste exerçant dans un cabinet privé de la capitale algérienne, il recevait régulièrement ceux que Samia appelle des terroristes.

Le père de Salima, quant à lui, dormait tous les soirs au hammam. Salima restait seule avec sa mère malade. Son frère s'était engagé dans l'armée pour participer à la lutte "anti-terroriste" menée par l'État algérien ; il fut envoyé dans les montagnes. La nuit, alors que Salima sentait le sommeil l'envahir, elle s'aspergeait de parfum pour rester éveillée. Elle avait peur, toujours peur ; surtout quand "ils" sont venus chercher les deux voisins. Ils avaient le même âge que son frère et, comme lui, s'étaient engagés dans l'armée. Elle se demandait, continue de se demander, pourquoi ils ne sont pas venus chercher son frère lors de ses permissions. Au milieu des années 90, on l'a vu, Salima voulut fuir sa région natale (dans l'Ouest du pays) pour se rendre à Alger. Le soutien de sa mère lui permit, selon elle, d'obtenir l'accord de son père. Et puisque c'est souvent à l'anthropologue d'inscrire les vies de ses interlocuteurs dans leur temps (Fassin, Le Marcis, Lethata, 2008), il faut mentionner « la multiplication des enlèvements [qui incita] les familles terrorisées à envoyer leurs filles vers les villes considérées comme plus sécurisées » (Djerbal, 2006a : 129) et qui a dû participer de la décision du père de Salima.

De même, il est intéressant de rappeler que si son travail de directrice d'école sauva Yamina de l'enfer de la sphère conjugale, l'école fut un haut « lieu d'apprentissage de la violence physique et symbolique » – de nombreuses institutrices ne portant pas le *hidjab* ou enseignant le français ont été menacées et harcelées (Djerbal, 2006a : 120). Et c'est bien au tournant des années 1990 que Yamina modifia son rapport à la sphère publique. Elle enseigna pendant dix ans avant de devenir directrice, en 1993. Pendant une quinzaine d'années, et jusqu'à son départ précipité pour la France, elle travailla sans relâche dans une école située dans une région montagneuse qui servit de refuge à des groupes armés. La ville où elle travaillait, « c'était le fief des terroristes, c'était tous les jours une tête dans un couffin, dans le marché. Une tête des gens que tout le monde connaissait ». Le père d'un élève se présenta un jour à l'école. Il disait ne pas vouloir parler à Yamina, mais à quelqu'un d'autre, à un homme. Elle rétorqua qu'elle était la directrice. « Vous la directrice ? Ce n'est pas votre place ici », répondit-il. Peu de temps après, une liste de neuf femmes à abattre circula : la coiffeuse, que Yamina fréquentait régulièrement,

l'avocate, quelques professeuses... et la directrice. Un policier lui confirma qu'on voulait se débarrasser d'elle – « il y avait toujours des fuites ». Il lui fit promettre de ne jamais dire qu'il l'avait prévenue. Une autre fois, un homme entra dans l'enceinte de l'école. Il vint lui dire qu'il était chargé de la tuer. Une adjointe, présente dans la cour, appela la police dont le poste se trouvait à proximité. Désarmé par la venue des policiers, l'homme se mit à genoux, implorant le pardon de Yamina qui lui dit : « Restez un homme ; ce que vous faites là, c'est une honte ».

Jusque-là, elle n'avait jamais voulu quitter l'Algérie. L'une de ses six sœurs, venue s'installer en France en 1986, lui avait proposé de la suivre. Yamina avait préféré rester, voulant « vraiment faire des choses en Algérie : enseigner, être directrice d'école... ». C'était « bien avant, quand il y avait encore de l'espoir ». Au cours de la décennie 1990, alors que tout le monde « était sur le qui-vive », elle tenta de partir. Ses demandes de visa furent rejetées. Elle se demande encore comment elle a « échappé à ce... parce que vivant à l'européenne, les cheveux coupés, pas de *hidjab*, avec une voiture ». Un cauchemar récurrent hantait ses nuits : « J'étais enlevée par des terroristes, par des barbus. J'attendais la mort. Ça y est, des terroristes m'ont enlevée ; qu'est-ce qu'ils vont faire ? Ils vont m'égorger ! Et, aussi bizarre que ça puisse paraître, ils m'ont dit : "allez-y, partez, vous êtes sous notre protection". Dans le rêve ! C'est peut-être un fantôme (rires) ». Même le père de sa fille, « qui ne [la] portait pourtant pas dans son cœur », disait aux voisins s'inquiéter tous les jours pour elle. En effet, elle circulait et travaillait, avec bien sûr « la peur au ventre ».

Pour ce faire, elle modifia et anticipa les moindres modalités de ses déplacements dans la sphère publique. Elle repeignit sa voiture – tout le monde la reconnaissait à sa couleur rouge vif. Suivant les conseils d'un inspecteur, elle ne se présenta jamais à l'école à la même heure, modifia constamment son itinéraire. Elle enleva également les nombreuses bagues qu'elle portait – autre signe trop visible. Refusant de se plier à la terreur, elle modifia les modalités d'existence dans la sphère publique, en la traversant à des horaires fluctuants. Comme elle dit : « Ce n'est pas eux qui allaient m'arrêter. J'ai horreur de ça, je me dis pourquoi eux, ils n'ont pas peur de nous ? Et nous on a peur d'eux ! Pourquoi ? C'est toujours la question qui me trotte comme ça. Eux, ils circulent librement, et nous, on doit se plier, on doit avoir peur... ».

Ces propos font échos à ceux de militantes rencontrées au cours des premières années de l'enquête. La présidente d'un centre d'hébergement pour femmes situé à Alger fut menacée, comme nombre de militantes⁵⁹. Mais cela ne l'empêcha pas de poursuivre ses actions militantes.

59 Nabila Djahnine, présidente de l'association *Thighri n'Tmetout* (Cris de femmes en *tamazight*, langue parlée, entre autres, en Kabylie), fut assassinée le 15 février 1995 dans une rue de Tizi Ouzou.

Au contraire, elle continua « de plus belle ». Elle affirma : « Je crois que c'est la réaction la plus logique. Je trouve que c'est vraiment con d'aller mourir avec la peur et d'aller se cacher. Si on doit mourir, il vaut mieux mourir en continuant à travailler de plus belle. C'est un défi, c'est comme ça qu'on peut surmonter sa peur. Et c'est ça le plus important. Quand on a eu peur, et qu'on ne cède pas, qu'on continue, c'est une façon d'effacer sa peur et de faire des choses importantes. Parfois, le danger est un peu stimulant (rires) ».

En montrant l'emprise de la contrainte sur les possibilités que des femmes ont de se mouvoir, ce second chapitre a fait apparaître la contrainte comme un arrangement quotidien participant de l'élaboration d'un rapport d'acceptation des limites et des interdits d'un ordre sexué. En ce sens, s'il est possible de faire avec ses peurs en insufflant à ses déplacements une cadence singulière, ces arrangements n'entraînent aucune remise en cause des assignations. Par ailleurs, la temporalité diffuse des menaces fait passer la peur pour un attribut ontologique du féminin, participant ainsi de sa vulnérabilité. Néanmoins, en situation de crise, qu'elle soit individuelle ou collective, il arrive que les peurs animent différemment les circulations de femmes entre les sphères privées et publiques. Et quand une infinité de déplacements rencontre l'effraction de discours investissant la sphère publique, cela donne lieu à de possibles ruptures des rapports de domination (Rancière, 1993). Dans les années 1990, nous allons le voir à présent, de nouvelles manières de penser et d'énoncer les violences faites aux femmes se firent entendre. Dès lors, inventions et créations sociales allaient permettre la bifurcation de vies, singulières et malmenées. « J'avais toujours peur.. peur d'être seule... j'avais un seul enfant », dit Salima à propos des premières « années de misère » passées avec le père de ses garçons. Elle ne pouvait pas se résoudre à partir. Un soir, ne sachant que faire, elle se présenta au commissariat qui l'orienta vers un centre d'hébergement pour femmes. C'était au début des années 2000. Des structures, dans un premier temps créées par des associations féministes pour accueillir des femmes victimes du terrorisme, accueillaient désormais des femmes voulant échapper à leur lot de violences quotidiennes. En d'autres termes, c'est en passant par des crises, que le rapport à la contrainte peut se transformer pour rendre les refus audibles et les ruptures possibles.

Chapitre 3 Fugacité de la rupture

« À peine avais-je pansé les blessures de mon corps, que je retournais aussi vite dans ma prison – pourquoi, comment ? Je tente maintenant de déceler la tentation qui me dit intérieurement : « Tu reviens vers les lieux du danger, pour comprendre, ou plutôt être sûre : y a-t-il vraiment là-bas danger ? – là-bas, c'est-à-dire le lieu du délire, alors que l'époux, avait voulu, au cours de cette nuit de violence, t'aveugler ? »

Assia Djebar, *Vaste est la prison*, Le Livre de Poche, Paris, 2002, p. 96.

Paris, septembre 2009

Suite à une opération chirurgicale au pied, Wassila était en arrêt maladie. Elle apprécia ma proposition de lui rendre visite. Démarche obligatoire : elle vint me retrouver dans le hall d'accueil du foyer pour femmes où elle vivait depuis le mois de mai – au téléphone, elle m'avait dit d'apporter une pièce d'identité que je laisserai à l'accueil le temps de la visite. Le foulard turquoise qu'elle avait entouré autour de son crâne dégageait un visage aux traits fins, illuminant le sourire qu'elle fit en m'apercevant. Elle m'accueillit chaleureusement. M'ouvrant les bras pour me saluer elle dit être heureuse de pouvoir enfin me recevoir à son domicile. Depuis qu'elle était en France, elle avait toujours été hébergée.

Elle était arrivée en février 2007, trois mois après l'obtention du jugement de son divorce – Wassila était déjà venue en France, à diverses reprises, mais jusqu'à cet « aller sans retour », elle n'avait jamais voulu laisser ses enfants derrière. Je l'avais rencontrée quelques jours après sa venue à Paris, par hasard. J'avais rendez-vous avec un cinéaste (son dernier film retraçait la rencontre entre une Algérienne victime de violences conjugales et son cousin rentré au pays sous le joug d'une Interdiction du Territoire Français). Après de brèves présentations, il m'avait annoncé que l'une de ses amies hébergeait une femme arrivant d'Algérie et profita de ma présence pour l'appeler. Moins d'une heure plus tard, les deux femmes arrivèrent. Le réalisateur ne tarda pas à s'éclipser discrètement.

Alors que son amie – une amie d'enfance, ce que j'appris par la suite – parlait, Wassila était restée silencieuse. Petite femme brune d'une quarantaine d'année, elle avait le regard hagard. Recroquevillée sur une chaise, elle avait seulement relevé la tête pour acquiescer

les propos de son amie évoquant ce qu'elle avait dit être les séquelles de la décennie noire que traversa l'Algérie : les rapports entre les gens avaient changé, au point de rendre jusqu'à leurs regards « assassins ». Elle avait également ri à l'évocation de ces hommes à la longue barbe, aux yeux ourlés de *khol*, vendant de la lingerie fine sur les étales des marchés de certains quartiers algérois. Quelques minutes plus tard, son amie nous avait laissées toutes les deux.

Wassila m'avait alors demandé quelques conseils d'ordres juridique et pratique. Son visa touristique n'allait pas tarder à expirer ; elle voulait connaître les possibilités de régularisation. Puis, tout en soulignant son besoin de parler, elle avait amorcé son récit, égrainant les insultes, les humiliations et les coups de son ex, comme elle l'appelait. Des larmes s'étaient mêlées aux mots – elle s'en était excusée. Le retour du réalisateur et de son amie avait interrompu la narration. J'avais retenue de cette première rencontre un souvenir précis se détachant de l'écheveau embrouillé de son histoire : parce que son ex était fou et qu'il se droguait, elle partit un jour, « pour ne pas péter les plombs ». Ce jour-là, avait-elle précisé, il faisait chaud ; elle portait des mules. Elle me raconta cette journée bien plus tard : « Je suis sortie de la maison. J'ai été au boulot. Il m'a appelée et il m'a dit : quand tu rentres ce soir, tu vas avoir affaire à moi. Il a commencé à m'insulter. Je suis partie du boulot. J'ai appelé ma grande sœur, elle est venue avec son mari. Je suis sortie avant l'heure, parce que si j'étais sortie à l'heure, il aurait été là. Je suis sortie deux heures en avance, et voilà ! ». Elle n'emporta rien avec elle.

Les photographies de ses deux enfants, sa grande sœur les lui envoya bien après son départ pour la France. Elle les avait encadrées et posées sur sa table de nuit. Au centre du cadre, un portrait de sa fille cadette était entouré des photographies d'identité d'elle et de son frère. C'est l'une des premières choses que je remarquai en entrant dans le studio, un jour de ce mois mars 2009. Wassila me le fit visiter rapidement, en riant du terme employé pour une si petite pièce. Plus tard, en regardant tout autour d'elle, elle affirma qu'en dépit des reproches incessants de sa propre mère, elle ne regrettait nullement son départ. Ses enfants lui manquent, il est vrai, mais elle n'échangerait pour rien au monde ce studio dans lequel, pour la première fois de sa vie, elle vit seule.

De par l'emprise des peurs sur des vies exposées à la brutalité quotidienne, le départ de la sphère conjugale ne peut se faire que dans la fugacité d'un élan de survie. J'ai donc longtemps cherché à comprendre la soudaineté de cet « événement-occurrence » – « événement signifie, selon ce premier usage : quelque chose arrive » (Ricoeur, 1991 : 42). Ce à quoi, par ailleurs, m'invitaient les récits recueillis lors de premières rencontres. Ainsi de celui de Salima : il était trois heures du matin lorsqu'elle refusa de laver les pieds du père de ses deux enfants. Le lendemain matin, elle partit. Définitivement. Elle raconta « cette nuit-là » dès notre première

rencontre (mars 2008) : « D'habitude, je fais chauffer l'eau, je lui lave ses pieds pour qu'il ne me frappe pas. Mais, cette nuit-là, j'ai dit non ; il me frappe, il me frappe. Je n'ai rien à perdre... J'ai été dans l'autre chambre. Je me suis dit... c'est bien ici, pour qu'il ne me frappe pas devant les enfants, qu'ils ne se réveillent pas. Il m'a attrapée par les cheveux. J'avais mal et j'ai crié. Alors, les enfants se sont réveillés et m'ont cherchée. Je lui ai dit : "Tu es un monstre. Demain, je vais m'en aller". Il m'a dit : "Tu n'as pas où aller ; reste ici". Le lendemain, quand il est sorti, j'ai pris mes enfants et je suis sortie ». Par la suite, j'ai compris que ces récits ne faisaient qu'actualiser un départ hâtif. Ce « quelque chose qui arrive » s'est alors inscrit dans la série des allers et retours l'ayant précédé. Dès lors, un autre temps de la contrainte pouvait être questionné, celui de sa remise en question.

Pour être analysé, un événement demande à être détaché de sa manifestation (Bensa, Fassin, 2002). Pour ce faire, j'interrogerai les incertitudes et les hésitations qui ont précédé un départ précipité. Sans la prise en compte de ces lenteurs, le travail de la pensée achoppe : sans elles, on ne peut comprendre comment des femmes ont pu rester pendant des années aux prises de leur quotidien avant d'y mettre fin de manière irréversible. Puis, je questionnerai cette contraction du temps au regard des circonstances, historiques, sociales, politiques qui l'ont engendrée – nous analyserons alors les changements opérés dans le mouvement des femmes algériennes au cours de la décennie 1990. Enfin, je donnerai à lire une histoire exemplaire de cette pliure singulière du temps qui peut radicalement modifier l'existence.

3. a. La part incertaine

En 1979, Leonore Walker proposait un modèle cyclique pour analyser les mécanismes de reproduction de la violence conjugale. Celui-ci comporte trois phases dont l'intensité et la fréquence augmentent progressivement : une phase d'accumulation ; l'explosion de la violence ; une phase de remords. Pour Maryse Jaspard, « la pertinence de ce modèle ne fait aucun doute et permet d'appréhender l'incompréhensible, à savoir pourquoi des femmes restent prisonnières de ces situations » (Jaspard, 2005 : 47). Certes, ce modèle vise à expliquer l'emprise d'un partenaire sur l'autre mais ce qu'il ne saisit pas, ce sont les possibilités de s'extraire d'une telle relation. À une modélisation circulaire, je préfère donc des récits cherchant moins à expliquer les rouages de

la violence conjugale qu'à rendre compte de son expérience – « il faut multiplier les côtés, briser tout cercle au profit des polygones » disait Deleuze (Deleuze, Parnet, 1996 : 26).

Outre les peurs, ces récits mettent en avant l'attachement aux enfants pour tenter d'explicitier les hésitations et les lenteurs qui ont précédé la rupture. Rym, unique fille de Yamina, est la « seule chose concrète » pour laquelle cette dernière est restée dix-huit ans sous le même toit que T. C'est également « pour les enfants » que Wassila dit avoir longtemps hésité : « Les femmes ont tout subi ; elles sont restées pour leurs enfants. Et en Algérie, si tu veux divorcer, tu laisses tes enfants à ton mari. Chez nous, on dit que tu lui laisses sa merde ». Quant à Samia, si elle a pu tenir, elle le répète régulièrement, c'est grâce aux sourires de ses trois enfants – deux filles et un garçon. Il y a deux choix importants auxquels elle s'était tenue : refuser toute sexualité avilissante et ne pas séparer sa première fille de son père. Ce dernier choix, comme elle dit, est intrinsèque à son histoire : « Il ne fallait pas que je me maquille alors que j'étais coquette ; j'étais jolie. Mais, il ne fallait pas ceci, il ne fallait pas cela. C'était infernal et je suis tombée très malade. C'était horrible ! Et quand j'ai eu ma fille... ça a été quelque chose d'extraordinaire. Je me suis un peu rétablie et je me suis dit : ma fille aura un père. Moi, mon père m'a manqué – j'ai tellement souffert de ne pas avoir de père... Et puis à l'époque, on ne divorçait pas facilement. Mais, je ne pensais pas que ce serait un enfer aussi infernal : des violences psychologiques, physiques ; j'ai été enfermée, privée de tout... Il me faisait ce qu'il voulait. Moi, j'essayais d'élever mes enfants. Je vivais au jour le jour. Je ne voyais pas de sortie. Je pensais à la phrase de Dante : "toi qui arrives ici, abandonne tout espoir". Si je n'avais pas eu d'enfant, j'aurais bougé. C'est sûr... Mais la tradition, c'est d'accepter la maison, quelle qu'elle soit ; tu as des enfants, tu es mariée, c'est fini ». Wassila savait cela également, ce pourquoi elle voulut avorter. Au cours de sa première grossesse, alors qu'elle était enceinte de trois mois et demi, l'homme auquel elle était mariée la mit à la porte. Pendant vingt-et-un jours, elle resta chez sa mère. Voulant divorcer, elle tenta d'avorter. « C'était la première et la dernière fois » qu'elle y pensait. Ce fut impossible ; d'après son gynécologue, elle avait « dépassé un certain nombre de jours ». Wassila insista, dit à son médecin : « Je vais signer, même s'il m'arrive quoi que ce soit, ce n'est pas grave, je signe ». Il refusa. « Voilà... Mais si j'avais su que des médecins le faisaient en cachette, je l'aurais fait ; j'aurais payé. » Un mois et demi après son accouchement, lui et sa « moche-mère » la tabassèrent. Un coup de pied lui déboîta la mâchoire – elle garda la trace de la chaussure pendant vingt jours ; elle pouvait à peine parler, à peine mâcher. Elle quitta la maison sans son enfant. Le nourrisson tomba gravement malade. Apprenant que son fils était hospitalisé, elle supplia son ex

de lui permettre de le voir. Pour cela, elle dût céder et retourner au domicile conjugal. Quelques jours après, elle l'entendit dire à un voisin : « Tant que notre fils est bébé, je vais lui laisser. Mais quand il arrivera à l'âge de la crèche, je vais lui enlever et je vais la chasser de la maison ». Apprenant cela, Wassila tomba de nouveau enceinte. « Ce n'était pas par amour. C'était pour rester ». C'était pour son fils. Elle le répétait au père de ses enfants : « Mets-toi ça dans ta tête ; si je suis là, si je suis en train de subir ta folie, c'est pour les enfants, et parce que je n'ai pas où aller » – nous reviendrons sur ce point.

Rym, quant à elle, trouve qu'il est frustrant pour une femme d'être réduite au rôle de mère – « c'est comme les mères de martyrs, *Oum* (mère) ceci ou cela (rire)... ». Elle-même est consciente du « sacrifice » consenti par sa mère : « en Algérie, le poids des traditions, du qu'en dira-t-on, c'est ce qui empêche [des femmes] de vivre comme elles l'entendent. Elles se sacrifient pour leur famille. Ma mère, elle n'a pas voulu partir de la maison avant mes dix-huit ans. C'était important pour moi ; je voulais qu'on ressemble à une famille comme les autres, et ma mère est restée pour ça ». Ces vies malmenées ont donc été, pour partie, façonnées par la figure hégémonique de la "bonne-mère". Comme l'écrivait George Balandier, une femme est assignée « en marge des savoirs, des relations et des savoirs qui sont les plus valorisés, placée du côté des instruments ou des choses, des activités dépréciées, des comportements de dépendance. Une seule de ses fonctions échappe totalement à cette dévalorisation – celle de mère » (Balandier, 1974 : 32). En d'autres termes, des femmes supportent humiliations, coups et insultes afin de préserver un foyer pour leurs enfants – en cela, elles endossent le rôle de mère sainte (Grossi, 1988). Nombre de travaux ont également dévoilé la puissance de la figure maternelle dans les espaces méditerranéens (Tillon, 1966 ; Lacoste-Dujardin, 1985, 2008b ; Lahouari, 1999). Comme le dit Samia, elle-même dut faire face à la figure de « cette mère qui [en Algérie] est tant vénérée ».

Certes, cette figure participe de la fabrique de la contrainte sexuée comme cadre de l'acceptation des rôles socialement et sexuellement attendus des femmes d'un groupe. Mais il importe, pour épuiser les logiques structurelles et épistémologiques de la contrainte, de donner à voir les possibles manières de s'en défaire. Partir (ou non) ; se séparer de ses enfants (ou non) : ces choix douloureux, bien que singuliers, sont toujours un rapport sans cesse renégocié avec l'hégémonie de la figure de "la femme respectable". Sarah Kofman (1982) a bien montré l'ambivalence de cette figure : idéaliser les unes, bonnes épouses et mère gardiennes de la morale, pour mieux rabaisser et mépriser les autres, les putains. Aussi, la remise en cause de la contrainte ne peut-elle être qu'une mutation, lente et progressive, de ce rapport d'acceptation des

rôles sexués.

Loin de nier l'attachement aux enfants (ni même l'importance de l'expérience de la maternité pour certaines⁶⁰), j'ajouterai cependant qu'il n'est qu'un élément de réponses expliquant les hésitations ayant précédé la rupture. Et pour comprendre cet événement dans toute sa radicalité, il faut prendre en compte les obstacles rencontrés et les alternatives qui se sont ouvertes à ces femmes, ce que permet l'approche biographique (Becker, 1986). En cela, une partie du travail biographique consiste à inscrire l'annonce des choix qui balisent une trajectoire dans la lente matrice des hésitations et des incertitudes qui les ont précédés. En effet, c'est dans l'incertitude que « la sélection des possibles se ferait successivement et progressivement, à la façon dont un parcours est effectué de carrefour en carrefour jusqu'à parvenir à un terme encore inconnu » (Balandier, 1988, p. 84-85, cité par Bessin, Bidart, Grossetti, 2010 : 11).

D'une part, les conditions matérielles dans lesquelles se sont déroulées ces vies malmenées ne peuvent être éludées. Samia désirait travailler. Avant d'être mariée, elle pensait pouvoir le faire à condition, certes, « de ne pas travailler trop loin de la maison, et de ne pas travailler avec des mecs dans une administration » – à ce propos Dalila Djerbal (2003, 2006b) a bien montré que, pour la plupart des femmes algériennes, la proximité de leur lieu de travail demeure la condition majeure de leur emploi. Mais il n'en fut rien. Sans travail, sans argent, il lui était difficile de partir. Flidja et Salima se trouvaient dans une situation similaire : où donc aller sans la moindre ressource ?

D'autre part, la violence conjugale isole⁶¹. L'ex-mari de Flidja fermait toujours la porte derrière lui en sortant. Elle ne recevait personne chez elle. Pendant une année entière, elle n'adressa la parole à personne. Samia dit ne pas savoir comment raconter « trente ans, trente ans de misère ; de misère financière ». Avant de résumer : « j'étais la mouquère, la femme à la maison, je prenais du poids. Je vivais seule ». Au cours de la première année de leur mariage, son mari effectuait son service militaire. Samia ne voyait déjà plus ses amies. Son mari ouvrit ensuite un cabinet dentaire à l'extérieur d'Alger – le marché était saturé sur la capitale. Il revenait une ou deux fois par semaine à Alger. Samia y restait seule, avec ses trois enfants. Elle ne disait rien. Sa mère et sa sœur venaient l'aider. Un jour, elle décida de rejoindre son mari. Ce fut

60 À ce propos voir, à titre indicatif, l'ouvrage de Lila Abu-Lughod (1993).

61 Des travaux ont montré que l'isolement est une caractéristique de la violence conjugale. Ainsi, Jules Falquet (2007) compare l'isolement comme méthode de torture et comme méthode première de la violence domestique. Dans une optique matérialiste, elle relie l'enfermement dans l'espace privé à la constitution sociale de cet espace clos comme sphère de non-droit.

« l'enfer ». Au moins, sur Alger, sa mère passait régulièrement la voir. Par ailleurs, cet isolement ne se réduit pas à la stratégie déployée, dans une volonté de domination, par un époux violent. Rapidement, ces femmes ont compris qu'elles ne pouvaient quasiment pas compter sur une aide extérieure. On l'a vu : Wassila se réfugiait régulièrement chez ses sœurs ou des voisines, voire chez sa mère. Cette dernière, refusant l'idée d'un divorce, ne cessait de lui répéter : « Personne de la famille ne l'a fait, ni tes sœurs, ni tes tantes. Je ne vois pas pourquoi tu vas nous déshonorer ». Un jour, elle lui dit : « Il y a l'Aïd qui va arriver, et je te fais la malédiction, si tu ne reviens pas chez ton mari pour passer la fête avec tes enfants ». Par peur de cette malédiction, Wassila obéit. Après son départ définitif de la sphère conjugale, elle demanda le divorce. Sa mère ne lui adressa pas la parole pendant quatre mois. Yamina, quant à elle, s'était adressée à l'un de ses frères en ces termes : « T. peut faire tout ce qu'il veut mais, seulement, je ne veux pas qu'il me frappe. C'est tout ce que je refuse ! Il peut m'insulter, je m'en fous, mais qu'il ne me touche plus ! ». Le frère, ami de T, répondit sèchement : « Écoute, c'est ton mari, il est chez lui, il a le droit ».

C'est bien la certitude de ne pouvoir compter sur aucune aide extérieure qui réduit les échappatoires et ruine l'horizon des possibles. En outre, et toutes le savent, « une femme coupée de sa famille prête le flanc à des abus de la part de son mari et de la société, mais une femme mariée jouissant du soutien de sa propre famille est bien protégée » (Abu-Lughod, 2008a : 92). Samia, contrairement à sa mère, a manqué d'un tel soutien. Elle se demande souvent pourquoi elle n'a pas été aussi forte que cette dernière, pourquoi elle n'a pas été « forte au moment où il fallait l'être ». Mais comme elle dit : « Ma mère était très aimée de ses oncles maternels. Ce sont des hommes qui l'ont accompagnée toute sa vie. Ils l'ont tous aimée, encouragée. Ce qui fait qu'elle ne s'est pas construite contre quelqu'un, mais avec tous les siens ». Samia, quant à elle, a toujours dû s'en remettre aux décisions de ses oncles maternels. Un jour, alors qu'elle était mariée depuis quelques mois, elle décida de passer outre leur accord ; elle appela son frère pour lui dire : « Tu viens me chercher, je prends mes affaires et je m'en vais. Mon frère, lui-même habitué à respecter ma mère, a été lui dire. Et ma mère a été voir mon oncle. Mon frère m'a dit : "Je suis trop jeune pour prendre une décision comme ça" – pour te dire à quel point on était conditionnés ». L'oncle s'adressa alors directement au mari de Samia – « les hommes », comme elle dit, « ont l'habitude de parler entre eux. Alors qu'il aurait mieux valu que je dise ce qui n'allait pas, qu'il dise ce qui n'allait pas et qu'on mette les choses à plat. Mais ils ont fait comme ils ont toujours fait. C'étaient des histoires d'hommes ». Son oncle, « dans sa sagesse d'homme âgé », dit-elle sur un ton ironique, lui dicta le comportement à adopter : « Tu reste ! C'est toujours facile de casser quelque chose. Tu as le temps. On va voir encore... ». Elle suivit

patiemment ces conseils que d'autres lui firent – une cousine affirmait que cet homme changerait en devenant père. Yamina, quant à elle, refusait de faire comme si tout allait bien avec son mari, ce que lui conseillaient des « soi-disant » amies pour apaiser les choses.

Outre les difficultés matérielles et l'isolement, il est des raisons bien plus singulières énoncées pour expliquer que l'on ait choisi de rester. Ainsi de celle énoncée par Flidja. Elle est restée, comme les autres, « pour les enfants ». Elle compara également sa situation à celles d'autres femmes : « Je m'étais dit que j'étais seule, que je n'avais pas de beaux-parents, ni de belles-sœurs. C'est très rare de voir un couple vivre sans sa belle-famille, mais moi, je n'avais personne à charge à part mon mari et mes enfants. Souvent quand des femmes ont des enfants, elles s'en remettent au mari. Et quand on a la belle-famille, c'est encore plus difficile. Moi, je n'avais pas la belle-famille. J'étais seule avec mon mari. Je faisais la guerre rien qu'avec lui. Il y avait juste mon beau-frère qui venait me voir de temps en temps mais, il ne s'incrétait pas dans ma vie. Il parlait avec son frère, mais il ne m'emmerdait pas ». Alors elle resta.

Ajoutons ceci : les nombreux allers et retours qui précèdent un départ définitif révèlent l'importance des lieux où des femmes ont, temporairement, trouvé refuge. Salima resta sept ans sous l'emprise du père de ses enfants. Une première fois, elle décida de le quitter. Elle n'avait alors qu'un seul enfant. Ne sachant où aller, elle se rendit au commissariat à la nuit tombée. Les policiers refusèrent d'enregistrer sa plainte, prétextant qu'elle devait pour cela s'être préalablement rendue chez un médecin légiste et chez un procureur. Ils l'orientèrent vers un centre d'hébergement. Elle y resta un mois. Et quand il vint la chercher, Salima crut les promesses qui, selon Leonore Walker (1979), caractérisent la phase de remord du conjoint. « La première fois », dit-elle, « je suis restée [dans un centre d'hébergement] presque un mois. Ensuite, mon mari est venu me chercher. Il m'a dit pardonne-moi, je ne te ferai jamais ça ». Outre ces promesses, l'impossibilité de sortir du centre, et donc de travailler, poussa Salima à retourner chez elle. Elle y resta quelques mois. Ce fut « la même histoire, toujours ». Salima se souvint : « Il me frappe, il m'insulte. Je suis allée pour la deuxième fois dans ce centre. Je suis restée presque un mois. Cette fois, c'est son frère qui est venu. Il m'a dit il ne te frappera jamais. Je suis rentrée encore avec lui. Mais c'est toujours la même histoire. Il ne change jamais ; il ne changera jamais ». Elle partit donc de nouveau. C'était un jeudi ou un vendredi, jours de week-end en Algérie. Salima se rappela que le centre où elle s'était rendue précédemment était fermé en cette fin de semaine. Elle se présenta alors dans un lieu d'hébergement d'urgence. Elle n'y

resta qu'une seule nuit. « Je suis restée éveillée toute la nuit », raconta-t-elle. « Mes enfants étaient sur mes deux bras. Ils ne m'ont pas donné de couverture. C'est une fille qui m'a donné une couverture pour mes deux enfants. C'était la mafia là-bas. J'ai attendu le jour et je suis partie ». Une femme lui apprit néanmoins l'existence d'un autre centre « plus propre, mieux pour les enfants ». Elle s'y présenta, raconta son histoire et fut acceptée. Depuis, elle n'est plus retournée vivre avec le père de ses deux enfants.

C'est donc bien parce qu'« il y a toujours de l'imprévu, du neuf qui s'introduit dans le répétitif : de la différence » (Lefebvre, 1992 : 14), qu'une modélisation cyclique de la violence conjugale ne peut rendre compte de l'altération de la contrainte sexuée. Et si cette remise en cause suit un processus discontinu, pour qu'elle entraîne une bifurcation reconfigurant ces vies malmenées, il faut qu'elle rencontre d'autres mutations opérant, quant à elles, à une échelle commune et partageable. Dès lors, il faut réinscrire ces histoires dans leur temps. En effet, aux lieux par lesquelles des femmes ont transité se sont accordés les temps qui ont rendu une bifurcation possible. Arrêtons-nous donc, de nouveau, sur la conjoncture des années 1990, plus précisément sur la scène d'interlocution particulière qui se forma.

3. b. Au tournant des années 1990 : l'exhibition de corps meurtris

Nous l'avons vu : suite à la victoire du FIS au premier tour des élections législatives de 1991, le processus électoral fut interrompu. Ajoutons à présent que cet « événement critique » (Das, 1995⁶²) participa d'une remise en question des assignations de l'ordre sexué. Ainsi, au cours des années 1990, des femmes pratiquèrent des sports perçus comme des activités "typiquement" masculines (football...) ; d'autres s'exprimèrent en s'insinuant dans le champ artistique (Lalami, 2012). Et si d'ordinaire, comme nous l'expliquait Rabia, les femmes ne vont au cimetière qu'au lendemain d'un enterrement, après le passage des hommes, pendant la décennie noire, elles y prirent place au même moment qu'eux. Déjà, pendant la guerre de libération nationale, des femmes participaient aux manifestations accompagnant les enterrements (Guerroudj, 1995). Dans les années 1990, et alors même que les modalités de leur présence dans la sphère publique

62 Ce concept a été proposé par Veena Das en référence à François Furet – pour lui, la révolution est l'événement par excellence, car elle a instauré de nouvelles modalités de l'action historique. Critiques, les événements analysés par l'anthropologue le sont en ce qu'ils ont modifié les modes d'action en Inde, ce qui a ensuite permis une redéfinition des catégories, comme celle de l'honneur et de la pureté.

pouvaient être objet de représailles, elles furent nombreuses à descendre dans les rues pour demander l'arrêt des bains de sang (Guerroudj, 1995 ; Lalami, 2012). Quant à leur intrusion dans le cortège mortuaire, elle fut inédite. Tout en prenant part au deuil public, elles découvrirent les rites d'inhumation qu'elles ne connaissaient pas (Guerroudj, 1995). Et surtout, en imposant leur présence, des femmes inventèrent une forme de résistance. Cette effraction dans des espaces qui leur étaient interdits prit une signification d'autant plus politique qu'elle faisait d'elles des « femmes-cibles⁶³ » particulièrement visibles et vulnérables.

Outre ces pratiques ordinaires, des relations, comme celles du mouvement des femmes algériennes à l'État, ont été redéfinies. Tout événement étant lié à sa mise en récit, Éric Fassin propose de tracer les contours des séries où il surgit afin de lui restituer tout son sens (Fassin, 2002). Au fil de nos premières rencontres, entre 2006 et 2008, c'est bien une série que Fériel esquissa : celle des dénonciations des violences faites aux femmes en Algérie. Car, elle ne cessait de le répéter, ce qui importait désormais, c'était que le mouvement des femmes algériennes dénonçait la multiplicité de ces violences – preuves en étaient ces enquêtes menées à l'échelle nationale⁶⁴, ces publications de statistiques, ces articles de journaux... Elle raconta ainsi ce tournant du mouvement : « L'honneur de la famille tourne autour des femmes et, dans les années 90, tout d'un coup on met en avant le corps des femmes : le pouvoir algérien, dans sa quête effrénée d'approbation, n'hésite pas à montrer des femmes violées à la télévision ; des corps de femmes violentées, égorgées, violées. Et ça, c'est une révolution. Et là, il s'est joué quelque chose : cette exploitation éhontée de la part du pouvoir de la violence des islamistes a, en quelque sorte, servi les femmes. Puisque la violence des islamistes était intolérable contre les femmes, toute violence devenait intolérable ». Depuis, affirma-t-elle, « la société est plus réceptive. Et les statistiques qu'on dit en augmentation, ce n'est pas une augmentation des violences, c'est une augmentation des dénonciations, parce qu'il y a plus de réceptivité à ce problème ». Pourtant, comme elle-même le fit remarquer, dès le début des années 1980, les

63 J'emprunte cette expression à Marie-Blanche Tahon (1995).

64 En 2005, une enquête nationale sur les "Violences à l'encontre des Femmes" a été menée sous l'égide de l'Institut National de Santé Publique algérien (INSP). Le rapport est disponible en ligne : http://www.ands.dz/insp/INSP_Rapport_Violence_Femmes.pdf.

À l'initiative du Centre d'Information et de Documentation pour les Droits de l'Enfant et de la Femme (CIDDEF) a ensuite été publiée une série d'enquêtes, réalisées à partir de l'expérience du réseau BALSAM réunissant treize centres d'écoute répartis sur le territoire algérien. Les rapports 2009, 2010 et 2011 sont également accessibles sur Internet : <http://www.ciddef-dz.com/pdf/autres-publications/Balsam2009.pdf>;

<http://www.ciddef-dz.com/pdf/autres-publications/balsam2010.pdf>;

<http://www.ciddef-dz.com/pdf/autres-publications/balsam2011.pdf>

revendications portées par le mouvement contenaient déjà une forme de dénonciation des violences faites à la part féminine de la société. Dès lors, pour comprendre ce qu'il s'est joué au cours de la décennie 90, reprenons la notion d'événement qui a « l'avantage de nous libérer du lourd passif que draine derrière lui le concept de révolution » (Houdart, 2002). Délier les mécanismes qui ont amené l'État algérien à mettre en scène les meurtrissures du corps féminin permettra de saisir les conditions de possibilités d'une autre énonciation politique des violences faites aux femmes. Nous pourrions ainsi cerner les mutations du mouvement des femmes algériennes.

Alors que j'assistais aux débats publics auxquels Fériel m'invitait, il me manquait la trame historique permettant de déceler les subtilités et de déchiffrer les sous-entendus du dispositif rhétorique qu'elle déployait. Aussi, d'une entrevue et d'un entretien à l'autre, prit-elle le temps de dérouler l'histoire du mouvement des femmes Algériennes, précisant que ses souvenirs étaient, bien sûr, « sélectifs ». Elle savait que si elle et d'autres militantes avaient « traversé les mêmes événements », leurs regards rétrospectifs pouvaient différer. Fériel a toujours regretté que les militantes, en Algérie, n'aient eu ni le temps ni les moyens d'écrire leur histoire⁶⁵. Mais, dit-elle, les militantes algériennes ont « toujours tout fait dans l'urgence ». Les débats, souvent virulents, portaient « sur la tactique, pas sur la théorie. Que faire face au pouvoir, face aux islamistes, face au code de la famille ? ». Voilà donc ce qu'elle « envie aux féministes françaises : elles ont eu des combattantes pour les droits et des théoriciennes ». Au cours de nos premiers échanges, elle cherchait, à partir de sa propre histoire, à me faire part des continuités et des ruptures du mouvement des femmes en Algérie. Chemin faisant, l'histoire retracée fut celle d'une tension entre divergences et convergences des postures adoptées par les divers groupes composant le mouvement des femmes algériennes⁶⁶.

Les désaccords furent nombreux ; les discussions, quant à elles, furent souvent houleuses. Ainsi de ceux ponctuant la Coordination nationale qui se tint à Alger en mars 1991. Les différentes associations du pays y interrogèrent « leur avenir et l'ampleur à donner au mouvement : « Voulons-nous rester un mouvement marginal, une avant-garde menant un combat radical ou alors construire un mouvement-femmes de masse ? [...] Aller vers les femmes, au-

65 Djamila Belhouari-Musette (2006) souligne la rareté des travaux sur les mouvements de femmes en Algérie. À partir du récit d'une militante du Mouvement Féministe Algérien (MFA), elle retrace l'historique de ce groupe de femmes mobilisées pour arracher leur citoyenneté. Créé le 8 mars 1983, la dernière manifestation publique de ce groupe remonte au 22 mars 1994.

66 La seconde partie de ce travail détaillera les luttes menées contre le code de la famille qui fut adopté par l'assemblée algérienne en 1984. Voir le Chapitre 5. La loi du genre.

devant de leur quotidien et de leurs problèmes, cela a pris la forme d'un leitmotiv » » (Abécédaire des luttes de femmes, recueil de textes de la Coordination nationale (janvier 1989/janvier 1992), cité par Gadant, 1995b : 38). Fériel se souvint qu'« il y avait deux tendances déjà très claires à l'époque. Il y avait la tendance abrogationniste, contre le code de la famille et la tendance réformiste, qui demandait des amendements. [...] Le mouvement représentait quelque chose d'ultra minoritaire dans la société mais le débat était très violent ». Ces différents faillirent faire implorer la coordination ; néanmoins, l'éclatement fut évité car, comme Fériel le souligna, « il y avait aussi, déjà, la dénonciation des violences faites aux femmes. D'une part, des jeunes filles dans les cités universitaires s'étaient faites agresser ; d'autre part, il y avait une femme à Ourgla dont on avait brûlé la maison et qui avait perdu son fils dans l'incendie ». Et « comme le contexte était à la montée du mouvement islamiste », les militantes mirent « tout ça sur le dos des islamistes ». Fériel ne voulut pas « dire qu'ils étaient innocents. Ils ne le sont jamais ». Mais le mouvement ne fit « pas le lien entre cette époque-là et... le terreau de violences contre les femmes ». Autrement dit, les militantes « voulaient rester sur un terrain très politique en disant : il y a ce terreau de violences et il s'exacerbe avec la montée de l'islamisme ».

À peine quelques mois plus tard, la victoire du FIS allait accroître les divergences (Rouadjia, 1998). Une seule réunion, le 9 janvier 1992, à la maison de peuple de l'Union Générale des Travailleurs Algériens, regroupa les différentes associations – Fériel, déjà installée en France, n'y était pas, mais elle sut « exactement ce qui s'était passé ». L'objet du débat : l'arrêt du processus électoral que l'association APEL (Association Pour l'Égalité devant la Loi...), dont Fériel était membre, dénonçait. À cette époque, Dalila était membre de l'AEF (Association pour l'Émancipation des Femmes). Elle dit avoir perçu les « prémisses de l'islamisme dès 1989 », puis se souvint : « On avait organisé des semaines entières de débats. Les islamistes avaient pénétré notre exposition, arraché nos affiches. Ils sont passés à la violence contre nous. Ça a été la première violence islamiste découverte et à partir de là, nous avons deux ennemis distincts : l'un, l'État qui provoquait une violence juridique par le biais du code de la famille ; et l'autre, c'était une violence physique qui s'est transformée en violence armée ». Puis, elle quitta l'AEF pour créer l'association *Bnet Fatma N'Soumer* (les filles de Fatma N'Soumer), dont le nom célèbre la combattante qui dirigea une insurrection contre les troupes françaises dans les montagnes de Kabylie. À partir de là, Dalila dit avoir été « plus libre dans [ses] discours pour dénoncer l'intégrisme religieux ». Par ailleurs, elle dû pour cela se rapprocher du pouvoir. Comme elle dit : il fallait « faire face aux barbus, ces fous de Dieu qui prenaient la rue pour scander leur amour de l'Algérie, d'une Algérie musulmane et islamiste ».

Ainsi, alors que des militantes féministes avaient, au cours des décennies précédentes, construit un mouvement autonome axé autour de luttes pour l'égalité des droits, face à la « menace islamiste », elles durent modifier leurs stratégies (Fates, 1994 ; Lalami, 2012). Des associations firent le choix du « moindre mal », comme dit Fériel : soutenant la stratégie d'éradication de l'islamisme prônée par l'État algérien, elles étaient médiatisées pour dénoncer les actes de violence revendiqués par les groupes armés. Dalila assumait sa posture passée : « C'est vrai qu'on m'a collé l'étiquette d'éradicatrice ; ça ne me gênait pas du tout, parce qu'ils éradiquaient notre sang. Nous, on se battait sans arme, contre un projet d'enfermement des femmes et de soumission ». Quant à celles qui étaient qualifiées de dialoguistes, elles affirmaient que la répression et l'internement⁶⁷ des islamistes, en les poussant dans la clandestinité, les rendaient plus dangereux. Refusant de prendre part à la mise en place d'une stratégie d'éradication, elles tentèrent de préserver l'autonomie de leur mouvement, continuant de dénoncer l'iniquité du code de la famille – prises de parole totalement étouffées par la dénonciation des atrocités perpétrées par les groupes armés. Il revenait donc aux éradicatrices la charge de gérer « l'image moderniste du régime, ou plus précisément du clan des durs de l'armée » (Gadant, 1995b : 40). À Alger, la célébration du 8 mars 1995 fut, sur ce point, « exemplaire [...]. Les cadavres des femmes assassinées par les islamistes ont été complaisamment exposés » (Gadant, 1995b : 40).

Un an plus tard, le 6 mars 1996, la télévision nationale algérienne, l'ENTV, diffusait un reportage de Mouloud Benmohamed : cinquante-trois minutes au cours desquelles des femmes racontaient qu'après avoir assisté au massacre de leurs proches, elles avaient été enlevées et violées par des groupes armés retranchés dans des maquis (Djerbal, 2006a). Notons que « ces agressions auxquelles on ne donnait d'habitude aucune publicité (lorsqu'on ne les justifiait pas : "elle n'avait qu'à... pas sortir, pas s'habiller comme cela", etc..) ont été subitement abondamment orchestrées dans le cadre de la propagande politique anti-islamiste » (Gadant, 1995b : 32).

L'État algérien fournit ainsi un cadre strict à une énonciation publique des violences faites aux femmes. Ce n'est pas pour autant lui seul qui fit advenir puis exister leur dénonciation.

⁶⁷ Nombre de partisans des partis politiques islamistes furent envoyés dans des camps d'internement dans le sud. Sur ce point, on pourra se reporter à l'article d'Ihsane El-Kadi (2003). L'histoire d'Ali Benhadjar y est retracée : élu en tant que membre du FIS pour la circonscription de Médéa, il fut détenu plus d'un an dans l'un de ces camps.

Ce qui s'est joué autour de l'exhibition de corps féminins meurtris relève, en effet, du déploiement d'une économie morale particulière. Afin de redonner à ce concept initialement forgé par l'historien anglais Edward P. Thompson toute sa puissance heuristique et politique, Didier Fassin a proposé de définir une économie morale comme « la production, la répartition, la circulation et l'utilisation des sentiments moraux, des émotions et des valeurs, des normes et des obligations dans l'espace social » (Fassin, 2009 : 1257). Certes, l'État algérien utilisa la parole de certains groupes féministes pour vernir sa stratégie d'éradication de l'islamisme d'une certaine légitimité. Pour autant, il n'entendit aucune autre des revendications propres au mouvement des femmes. A contrario, les régimes tunisiens et marocains reformèrent les Codes de statut personnels dans l'optique d'enrailler la montée de l'islamisme politique (Lalami, 2012). Ainsi, lors de la signature de la CEDEF (Convention sur l'Élimination de toutes les Formes de Discriminations à l'Égard des Femmes⁶⁸) en 1995, le pouvoir algérien se défaussa de l'alliance tacite conclue avec une partie du mouvement des femmes – il est vrai que cette convention internationale fut signée, mais les réserves conditionnant cette signature la rende caduque (Lalami, 2012). Ce faisant, le pouvoir entama « la rupture du contrat moral » qui avait temporairement lié les deux parties (Fassin, 2009 : 1245). Les associations qui jusque-là soutenaient le pouvoir algérien se rallièrent au reste du mouvement des femmes pour demander la levée des réserves qui vident la CEDEF de son contenu. Puis, en juillet 1996, des associations profitèrent de l'annonce publique d'une révision du code de la famille pour proposer une série d'amendements. Aucune de ces propositions ne fut prise en compte. Dès lors, des associations qui jusque-là campaient des positionnements opposés se rassemblèrent autour de revendications communes (la levée des réserves et l'abrogation du code de la famille), tout en maintenant la dénonciation des atrocités commises par des groupes armés (Lalami, 2012). Ajoutons que des associations, comme celle présidée par Dalila, se mirent à dénoncer les atrocités commises par l'armée sous couvert de lutte "anti-terroriste" – de nombreuses femmes, épouses, sœurs ou mères de supposés terroristes réfugiés dans les maquis furent torturées.

Chemin faisant, des associations de femmes ont ainsi su resignifier « cette scandaleuse publicité qui [utilisait] le corps des femmes à des fins de propagande politique » (Gadant, 1995b : 32-33). Et si, comme Fériel l'affirmait, la société est aujourd'hui plus réceptive à la multiplicité des formes de violences faites aux femmes, c'est également parce que la victoire du

68 La CEDEF fut voté à l'ONU en 1979 – la France a ratifié ce texte en 1983. « Modernisant l'approche des droits humains, cette convention a permis de rénover les dispositifs législatifs et juridiques pour l'élimination des inégalités entre les sexes, tant en droit qu'en fait. L'émergence de la question des violences envers les femmes, dans la société et dans leur foyer, a été un des aspects de cette approche novatrice des rapports entre les sexes » (Jaspard, 2005 :6)

FIS et l'interruption du processus électoral a poussé le mouvement des femmes à modifier ses pratiques et à innover. Ainsi, tout en adoptant la posture éradicatrice, des associations ont tenté d'être plus présentes sur le terrain et de ne pas se laisser emprisonner dans les débats et autres clivages politiques : l'Association de Soutien et de Solidarité aux Familles des Victimes du Terrorisme, la commission Femmes du Mouvement pour la République, Fatma N'Soumer, SOS-femmes en détresse... (Rouadjia, 1998). Autrement dit, et pour reprendre les paroles de Fériel : « Dans une période de violence poussée à l'extrême, revendiquer des droits égaux, ça paraît... comment dire ? décalé, anachronique et complètement... hors propos ». En 1992, l'association SOS-femmes en détresse créa un centre d'hébergement à Alger. Dalila s'en souvint : « On était interpellées par des femmes et comme il n'y avait pas une structure d'hébergement, on voulait créer un home de transit ». La militante qui présidait l'association en 2008 avait, quant à elle, connu l'existence de cette structure par le biais d'un ami. Au début, elle venait « ponctuellement, pour donner un coup de main ». Puis, à mesure qu'elle prenait conscience de « toute cette détresse », elle s'y rendait plus régulièrement. En 1995, elle fut élue secrétaire générale. À cette époque, « le centre d'accueil était tout petit et il y avait beaucoup trop de monde ». Il accueillait « des femmes et des enfants de partout, surtout dans les années 92-95, quand le terrorisme était à son paroxysme ». Ces femmes avaient fui des « zones totalement insécurisées » ; la majorité d'entre elles avaient perdu la plupart des membres masculins de leur famille. La présidente se souvint alors de la promiscuité et de l'odeur qui imprégnait les lieux, une odeur qu'elle dit « écœurante ».

En 1995, l'association créa le Centre d'Écoute Juridique et Psychologique (CEPJ) d'Alger. Cinq ans plus tard, s'y tenait un séminaire sur les violences faites aux femmes. Y fut établie la nécessité d'un travail en réseau. Ce constat engendra la création du réseau Wassila de réflexion et d'action en faveur des femmes et des enfants victimes de violence. Regroupant des femmes d'horizons divers (sociologues, juristes, médecins, assistantes sociales...), il cherche depuis à sensibiliser la société et les pouvoirs publics aux différentes formes de violences faites aux femmes. Ce n'est donc pas, comme dit Fériel, « un hasard si le livre blanc sur les violences publié par le réseau Wassila [en 2002] est dans cette dénonciation combinée de la violence islamiste et des violences privées. L'acte inaugural de la réflexion et du débat sur les violences, c'est bien le livre blanc. C'était très bien, c'était excellent... donc... maintenant, il faut aller plus loin ». Ce n'est effectivement pas un hasard, mais la confrontation des rationalités étatiques et féministes qui engendra l'événement clôturant la série qui lui donna forme et sens. Autrement dit, cette confrontation participa de la transformation d'une énonciation parcellaire et segmentée de

la violence (la violence du code de la famille ; la violence de la société ; la violence des groupes armés...) en une énonciation politique des violences faites aux femmes qui dit l'intolérable condition d'existence des femmes dans la société algérienne⁶⁹.

Rendre ainsi compte des mutations, lentes et successives, de l'énonciation des violences faites aux femmes, permet de nuancer les critiques cherchant à expliquer le relatif échec du mouvement des femmes algériennes par son élitisme (Daoud, 2004) ou par la mainmise des partis politiques (Gadant, 1995a). En effet, ces mutations sont autant de transits du mouvement des femmes – Christina Vega (2003) préfère ce terme de transit à ceux de ralentissement et de régression car il « exprime de manière plus adéquate les déplacements irréguliers que le féminisme expérimente en se mesurant avec les positions recombinaisons des femmes dans le monde globalisé. Le transit touche aussi bien les changements dans la vie des femmes que le féminisme aspire à comprendre, que la découverte de la matière vivante qui les constitue, les identifications hybrides qu'ils produisent ». Ce sont bien ces transits qui donnent forme à la bifurcation de vies singulières. L'histoire de vie de Flidja est à cet égard exemplaire. Pour elle, les années 1990 « ont été noires ». Elle ne voyait pas « ce qui se passait à l'extérieur ». Ou plutôt, comme elle dit, « ce qui se passait dehors, ça se passait chez moi, avec mon mari ». Elle ne connaît rien de l'histoire du mouvement des femmes Algériennes ni de ce qui s'est (dé)joué au tournant des années 1990, mais sait à présent qu'il est possible de dire « stop à la violence, aux persécutions ». Transiter par un centre d'hébergement pour femmes situé dans les hauteurs de la capitale algérienne lui a ouvert un nouvel horizon de possibles, mettant fin aux incertitudes et aux hésitations qui ont jalonné son parcours avant que celui-ci ne bifurque, modifiant irréversiblement le cours d'une vie malmenée par l'autorité et la brutalité masculines.

3. c. « Mon histoire commence là »

Alger, mai 2008 : alors qu'elle prenait la conduite d'un premier entretien, Flidja était

69 À titre comparatif, voir l'article de Stéphanie Latte Abdallah (2006c) sur l'émergence de la violence dite privée en Jordanie. Elle y montre comment les pratiques et les points divergents de divers acteurs (structures proches de l'État, associations féminines des camps de réfugiés, ONG...) l'ont progressivement constitué en problème politique.

assise sur le bord de l'un des deux lits de la chambre du centre d'hébergement de la capitale algérienne où elle avait trouvé refuge suite à son divorce – il avait été prononcé deux ans auparavant. Son histoire commençait donc là ; recommençait là, devrait-on dire.

Flidja était tombée enceinte deux mois après que son mariage fût célébré, en 1988 – elle avait choisi, « sans contrainte, de [son] propre gré » d'épouser son cousin. Elle était malheureuse ; elle trouvait que sans amour et sans étude, sa vie « n'avait plus aucun sens ». Et elle le crut quand il promit de l'emmener à Alger, là où elle aurait pu travailler et sortir, sans avoir à porter de voile. Au cours de son deuxième mois de grossesse, le couple s'installa dans une ville où lui, gendarme, prit son poste. Une petite ville qui ne ressemblait en rien à Alger. Rapidement, Flidja apprit que son époux la trompait. Après l'accouchement, elle prit alors la pilule pendant trois ans et demi puis l'arrêta. Elle venait à peine d'accoucher de son deuxième garçon que déjà son mari « ramenait d'autres femmes à la maison ». Elle passa un mois chez sa mère – seul le père était retourné vivre en France alors que le premier fils de Flidja avait à peine six mois. Elle retourna ensuite vers l'homme qui n'arrêta pas pour autant de la tromper. Elle en était « folle » et décida d'avoir un troisième enfant – elle pensait qu'il lui était impossible de le retenir avec seulement deux enfants. Mais avant même d'avoir accouché, elle découvrit que son mari la trompait toujours. Son fils aîné avait alors cinq ans ; le plus jeune un an et demi. Elle pensa un instant se jeter par la fenêtre ; puis, elle avala deux boîtes de comprimés – elle ne l'avait plus fait depuis l'adolescence. Elle ne sait toujours pas dire si « c'était pour tuer l'enfant ou pour [se] tuer [elle-même] ». Elle voulait se « débarrasser de tout ça ». Pendant un mois, elle n'adressa pas la parole à son époux. C'était la première fois qu'elle lui tint « tête aussi longtemps ». Il rentra un jour du marché, précisant que son cousin arrivait : elle devait préparer le repas. C'est ainsi qu'ils se parlèrent à nouveau. Peu de temps après, ils firent circoncire leur premier fils. Mais Flidja n'avait pas la tête à faire la fête. À l'intérieur d'elle, « c'était comme un décès ». Par ailleurs, aucun membre de sa famille n'assista à la célébration.

Au cours de cette même année, en 1993, elle sortit un soir avec sa fille à peine née dans les bras. Elle se perdit et se retrouva au commissariat, entourée des collègues de son mari. Il ne tarda pas à venir la récupérer. Il la brutalisa « devant ses collègues » avant de la ramener à leur domicile. Là, il la déshabilla et se mit à la frapper ; « à [la] frapper, avec ses grosses mains ». Elle évoqua cette-nuit-là en ces termes : « Il m'a jetée par terre. Il a commencé à crier, il parlait et après il m'a attachée. Je suis restée deux nuits comme ça, sans qu'il m'ait lâchée. Il serrait les fils... Trois jours après, j'étais presque morte, détruite. Il a appelé ma mère. Elle est venue me chercher. Elle a voulu prendre ma fille. Il a dit non, tu ne la prends pas, tu la laisses. Elle a juste

prit mes affaires personnelles et mes vêtements ». Au bout d'un mois, sa mère décida de la faire hospitaliser. « C'était du temps du terrorisme et c'était un internement ». Flidja sait bien que s'il s'était agi d'une hospitalisation, elle aurait pu sortir. Elle s'est donc « tapée trois mois à l'hôpital psychiatrique ». Et pendant les six années qui suivirent, « ce fut la merde ; la porte était fermée à clef ». Elle ne pouvait recevoir personne. Elle passait « des nuits entières à être ligotée » ; « des journées entières à ne pas manger ». Ne pesant plus que quarante kilos, elle était « devenue un squelette ». Pendant une année entière, elle ne parla ni n'adressa « la parole à personne ».

Après son internement, elle avait passé deux ans et demi chez sa mère, laissant ses trois enfants avec leur père. Ce dernier ne cessait de lui demander de revenir ; elle finit par céder, pour les enfants. « *Mektoubi* » (c'est mon destin, c'est écrit). Elle pensait pourtant être « déterminée ». Mais, comme elle dit, elle n'avait à supporter ni beaux-parents, ni belles-sœurs. « Et c'est très rare de voir un couple vivre sans sa belle-famille ». Huit autres années passèrent. Entre temps, Flidja fut de nouveau internée trois mois, en 2003, l'année où son mari prit sa retraite anticipée. Elle voulut une fois de plus « arrêter », mais sa mère l'incita à retourner auprès de lui. Ce n'est donc qu'en 2006 qu'elle se dit : « Il faut que je fasse un truc ». Et pour « prendre [sa] vie en main », elle ébouillanta son mari. Elle voulait le défigurer pour qu'il ne pût plus s'intéresser à d'autres femmes. C'était peu après l'*Aïd*. Alors que les autres familles faisaient la fête, que « les maris achetaient les habits pour leurs familles, et qu'ils rendaient leurs femmes heureuses », Flidja n'eut rien de tout cela. Elle ne recevait ni famille ni ami. Ou si elle le faisait, « il faisait la gueule ». Et bien qu'il eût touché quarante mille dinars d'un rappel de retraite, il ne lui acheta rien. Il préférait passer son temps avec ses maîtresses. Tout cela s'est donc « accumulé, accumulé », jusqu'au fameux soir, celui où elle l'ébouillanta. Parce que la peau de son père cramait, le fils aîné l'emmena à l'hôpital. Avant de partir, il avait prit soin de lui laisser un petit calepin noirci de noms et de numéros de femmes. « Pour m'emmerder, toujours pour m'emmerder ! », comme dit Flija. « Alors, la bataille, elle n'était pas possible ». Un psychiatre affirma que le divorce n'était certes pas la meilleure solution mais que si les choses ne s'arrangeaient pas, Flidja et son époux auraient fini par s'entre-tuer. Dès lors, ce dernier accepta de divorcer. Mais pour cela, Flidja dû accepter de lui laisser la garde des enfants.

Suite au divorce, le père de Flidja voulut la « laisser chez [des] oncles, dans les montagnes ». Flidja n'aurait pas tenu ; elle aurait souffert, dit-elle. Heureusement, sa mère rencontra en France une cousine de la présidente du centre, l'un des premiers créés en Algérie.

Elle fit tout son possible pour y obtenir une place pour sa fille. En juillet 2007, Flidja s'y installa – elle était alors âgée de quarante-et-un ans. Régulièrement, Flidja se retirait dans sa chambre. Il lui arrivait de claquer bruyamment la porte derrière elle. Les autres savaient alors qu'il ne fallait plus la déranger. Son traitement médicamenteux avait tendance à lui embrouiller l'esprit ; aussi éprouvait-elle le besoin « de prendre du temps, de [se] sentir seule pour bien réfléchir » et mettre de « l'ordre dans [sa] tête ». Elle réfléchissait à la manière dont elle reconstruirait sa vie après avoir transité par ce centre – toutes savent en y entrant que leur présence en ce lieu ne peut être que temporaire.

Pour Flidja, être divorcée signifiait avoir « repris sa liberté ». Néanmoins, elle savait « qu'en retrouvant cette liberté, ce ne serait plus le même bonheur qu'avec [ses] enfants ». Elle tentait donc de vivre à présent pour elle. De ses dix-huit à ses trente-neuf ans, elle avait toujours eu l'impression de vivre dans une prison. Mais maintenant, c'était « décidé », elle allait penser à elle. Et, précisa-t-elle, « si je fais une erreur, je pense que j'ai l'âge d'assumer. Mes parents peuvent donner leur avis mais, ils n'ont pas à décider pour moi ». Et ce qui comptait avant tout, c'était sa « carrière professionnelle ». Elle travaillait alors comme femme de ménage dans un restaurant mais projetait d'ouvrir une micro-entreprise de couture. En France, où elle avait passé une partie de son adolescence, elle avait entamé une formation de couturière dont elle conservait, dans une valise posée à même le sol de sa chambre, les cours notés sur de petits cahiers d'écolière. Contrairement à elle, son frère et sa sœur avaient poursuivi leur scolarité en Algérie. Sa jeune sœur « était même dans un lycée privé où elle était interne » et s'inscrit ensuite à l'université. On comprendra donc la joie qui fut la sienne à son arrivée au centre : dès le lendemain, elle entreprit une formation de couture. Le ton de sa voix s'égaya à l'évocation des premiers jours : « C'était une opportunité ! Toute ma vie j'ai attendu de terminer mes études. La couture, c'était mon seul but et je trouve la formation à l'endroit où je vis ! C'est un coup de chance. Je me suis mise à la formation toute l'année ». Elle obtint sa « carte d'artisan, la machine et le diplôme » en janvier 2008. Elle avait également suivi une formation de trois mois pour apprendre les mécanismes du micro-crédit. Elle fut employée quelques semaines dans un atelier de couture mais n'arriva pas à suivre la cadence du travail demandé. En plus de son emploi au restaurant, elle faisait des ménages chez des particulières – il arrivait que des femmes à la recherche d'employées de maison se présentent au centre. Elle pouvait ainsi mettre de l'argent de côté – elle devait envisager son départ du centre.

Le 4 mars 2009, Flidja quitta Alger – date qui restera pour elle celle du jour où elle est « rentrée la mort dans l'âme » dans sa région natale. Ne possédant pas les revenus suffisants pour loger dans la capitale, elle n'avait trouvé d'autres solutions. Elle avait quitté le centre avec un seul cabas et un petit espoir, encore, de pouvoir revenir sur Alger. Elle y avait donc laissé une partie de ses affaires, ainsi que les machines-à-coudre acquises lors de la formation. Elle s'installa dans la maison que ses parents, émigrés en France, ont fait construire – elle y vit toujours. Des cousines lui suggérèrent de retourner chez son mari. Mais elles avaient beau parler, comme dit Flidja, elle n'allait « certainement pas faire attention à ça. Ça rentrait par une oreille et ça sortait par l'autre ». Elle savait « ce qu'il en était » et préférait « souffrir que de retourner avec lui ». Il lui avait fait « trop de mal, trop de crasses. Ça n'empirerait plus que ça ne s'arrangerait ».

Depuis la séparation, elle se souciait de l'avenir de ses enfants. Elle craignait que leur père ne leur laissât pas la maison. Qu'il se remariât, en soit, elle s'en fichait. Mais qu'il eût un autre enfant aurait pu poser problème, car automatiquement la mère aurait demandé « sa part » et les enfants de Flidja auraient pu se retrouver à la porte. Elle avait quand même « bataillé pendant dix-huit ans » ; elle n'allait donc pas laisser ses enfants « sortir comme ça » ! Alors, pour aller de l'avant, et continuer à se battre, elle devait ne plus trop penser au passé et se consacrer au « moment présent ». Au centre, elle avait rencontré une femme qui devint son amie. Elle avait eu trois enfants et « les mêmes problèmes » que Flidja. Elle aussi avait « fui son mari » en laissant ses enfants avec leur père, alors que l'aînée n'avait que cinq ans. Elle n'avait pas vu ses enfants depuis quinze ans. Et « si elle, elle a eu cette force-là », Flidja pensait pouvoir trouver en elle cette même force et avait bien l'intention de continuer à se battre. Elle voulait à présent reprendre « place dans la société ».

La bifurcation des vies, bien que toujours singulière, est un point de connexion d'expériences communes et partageables. Les lieux de refuge vers lesquels se tournent, temporairement et successivement, des femmes exposées à la violence conjugale, sont ceux d'un possible échange autour d'expériences communes. La remise en cause de la contrainte sexuée ne peut donc s'effectuer que par mutations et rencontres successives. Et si les lenteurs qui ont précédé la rupture expriment un rapport sans cesse renégocié à la puissante figure de la bonne "mère-épouse", les fêlures qui persistent bien après la rupture apparaîtront, dans le chapitre à venir, comme le prolongement de ce rapport. Autrement dit, le départ hâtif de la sphère

conjugale, en ce qu'il marque une césure entre un avant et après, n'est que la manifestation d'un devenir.

Chapitre 4 Horizons suspendus

« Ces derniers temps, toi et moi vivons suspendues. La sensation d'être assise, constamment, quoi que l'on fasse, même les journées où on a marché vivement d'un endroit à l'autre, se sentir sempiternellement assises, posées dans ce pays et ouvertes à ces bras mécaniques qui savent nous ouvrir et nous emplissent méthodiquement du nécessaire à marcher encore, nos corps comme des poupées, sac vides ».

Lola Lafon, *Nous sommes les oiseaux de la tempête qui s'annonce*, Flammarion, Paris, 1977, p. 98-99.

Banlieue parisienne, juillet 2011

Samia vint dîner à mon domicile avant le début du ramadan. De la fenêtre, je l'aperçus arriver. La chaleur alanguissait ses pas, d'ordinaire déjà lents. Comme à son habitude, elle portait d'amples vêtements, aux teintes sombres, cachant les formes de son corps charnu – un corps qu'elle ne supporte pas de voir vieillir ; elle se sent diminuée et a la désagréable impression que ses gestes lui échappent peu à peu. Le rouge cramoisi de son sac à main – objet, comme les chaussures, qu'elle affectionne tout particulièrement – tranchait avec les couleurs ternes de sa tenue. Il n'y a qu'en hiver qu'elle noue un foulard plié en deux autour de sa tête, à la manière des femmes de la campagne. Elle use des températures hivernales comme d'un prétexte pour se couvrir la tête. Mais en cette fin de journée ensoleillée, aucun tissu ne cachait sa chevelure. Elle préfère sortir ainsi plutôt que d'avoir à supporter le poids des regards suspicieux qui se posent sur une femme voilée.

Ouvrant la porte, je vis son visage rouge – elle relève toujours ses cheveux en un fin chignon, dégageant ainsi un visage qui n'est jamais maquillé. Son souffle était court, signe de l'effort que lui avait demandé l'ascension de deux étages. Les deux imposants sacs qu'elle portait à bout de bras la gênèrent pour entrer. Apercevant une bouteille de limonade algérienne dans la cuisine, elle y entra et prit place autour de la table – toute une institution, dit-elle en regardant l'étiquette jaune collée sur la bouteille de plastique vert ; en Algérie, pas un ramadan ne se déroule sans elle. Le dos voûté, elle appuya sa tête sur la paume de l'une de ses mains. Les cernes, sous ses yeux, assombrissaient son regard. Elle semblait fatiguée, ce qu'elle ne tarda pas à confirmer. Elle s'excusa, comme souvent, d'être toujours en train de se plaindre.

Nous échangeâmes quelques nouvelles avant de dîner – nous ne nous étions pas vues depuis plusieurs semaines. Elle voulut ensuite me faire écouter une émission de radio podcastée sur le web – nous passâmes alors dans la pièce attenante. Une animatrice du centre d'accueil où elle est hébergée y intervenait. Elle parlait de Samia et de textes écrits lors d'ateliers d'écriture. Celle-ci s'énerva en entendant son prénom – elle tenait à préserver son anonymat. Néanmoins, une faible lueur dans ses yeux, accompagnée d'un sourire discret, laissa deviner la fierté qu'elle devait ressentir. On l'entendait à présent chanter. D'une voix sensuelle, reprenant l'air de « Déshabillez-moi » de Juliette Gréco, elle avait enregistré, grâce aux efforts de l'équipe, la chanson qu'elle avait composée pour une fête de fin d'année et intitulée « Récupérez-moi ». Comme elle dit, elle a grandi avec « Brassens, Brel, Ferrat ; tout un monde ! ». Au lycée, elle chantait tout le temps ; elle était connue pour ça. « Mais après », une fois mariée, elle arrêta. Dès qu'elle chantait, dessinait ou même lisait, son mari la tournait en ridicule. Elle avait donc tout de suite accepté la proposition qu'on lui fit d'enregistrer la chanson qu'elle avait écrite pour ce spectacle. Mais l'élan n'est plus le même ; « il y a quelque chose de cassé ». Avant, elle chantait avec son « cœur ; tout le temps ».

L'émission reprit et à mesure qu'elle la commentait, elle se lança, d'une voie monocorde dans un récit que, cette fois-ci, j'interrompis afin de l'enregistrer. En même temps qu'elle parlait, elle naviguait d'un site à l'autre sur le net en y cherchant de la musique algérienne. Enfoncée dans un siège, elle faisait défiler l'une après l'autre les chansons les plus connues du répertoire de la musique *chaâbi*, musique populaire née dans les étroites ruelles de la casbah d'Alger. Quelques fois, elle soutint mon regard. Le reste du temps, elle me tournait le dos, les yeux rivés sur l'écran. Quand elle se tournait vers moi, il me semblait qu'elle cherchait mon aide afin de comprendre ; de comprendre pourquoi elle a accepté tout cela. Pourquoi elle a laissé cet homme la détruire. Ce jour-là, j'enregistrai ainsi un fragment de son histoire. Un fragment qu'elle termina en précisant n'avoir rien fait depuis bientôt dix ans qu'elle était en France. « Rien ! *Mench chrob, mench ranich* ». Sur ces mots qu'elle employa, en riant, pour dire qu'elle ne boit ni ne chante, elle conclut un entretien de plus de trois heures.

Tout événement impose un changement de rythme et marque une temporalité nouvelle qui altère les rapports au passé et à l'avenir (Fassin, Bensa, 2002). En ce sens, il peut être un point de disjonction à partir duquel l'ordre social peut être redéfini. Mais dans le cas de la rupture opérée par le refus de la violence conjugale, c'est une suspension et non un changement de rythme qui advient, brouillant l'horizon des possibles. Dès lors, il importe d'interroger la présence lancinante du refus dans des vies déjà malmenées pour analyser la puissance de la contrainte sexuée.

Pour cela, nous nous arrêterons sur le fonctionnement quotidien des structures par

lesquelles des femmes ont transité. Puis nous interrogerons les réactions de leurs proches et des personnes à qui ces femmes ont demandé de l'aide. Enfin, nous questionnerons l'attente qui suspend toute projection dans l'avenir. Pour clore cette première partie, nous donnerons à voir les tentatives d'écrasement de la singularité du refus d'une violence subie. En d'autres termes, il sera question, au regard des fêlures qui perdurent bien après la rupture, de la réaction du social face au refus du féminin.

4. a Des structures infantilisantes

Si Flidja fit recommencer son histoire dans le centre d'hébergement pour femmes par lequel elle transita à Alger, pour Yamina, une nouvelle histoire, une toute autre histoire, commença à l'instant même où on lui ouvrit la chambre du CADA où elle allait désormais vivre – c'est là, dans cet immeuble d'une petite ville de l'est de la France, dit-elle avec un sourire en coin, qu'elle avait retrouvé ses TOCS, son rapport compulsif à la propreté (elle désinfecte quotidiennement son studio à l'eau de javel, nettoie d'une lingette toute chaise sur laquelle elle s'assoit, ne sort jamais sans ce long imperméable beige, dont elle recouvre machinalement tout siège sur lequel elle prend place...). Ces TOCS, dont elle fit remonter l'apparition au jour où T. agita devant elle une souris morte, tout en affirmant vouloir la jeter du balcon pour la lancer dans la bouche du voisin du dessous, elle les avait perdus lors des premiers mois de présence en France. Et surtout, être logée en CADA lui permit d'avoir une chambre à elle, dans laquelle elle pouvait se retirer, réfléchir, écrire – c'est d'ailleurs là qu'elle commença à écrire quotidiennement, noircissant des cahiers entiers du récit de ses journées. Comme elle dit : « C'est une période très, très importante de ma vie. C'est un changement qui a été radical. Pour moi, c'est impossible de remettre les pieds là-bas. J'irai où ; chez qui ? Ma famille, ils sont tous là, quelque part. Même ici, je ne vais pas chez eux. Mon frère médecin, il est toujours là-bas, mais je ne pourrais jamais vivre chez lui. Il est pire encore que T. Avant je m'étais dit, quand ma fille sera installée en France, j'irai vivre loin de lui. Lui, il sera dans un endroit ; moi, dans un autre. Mais maintenant, je ne pourrais pas. J'ai toujours les clés. Mais c'est impossible. Comme j'ai dit à ma fille quand je suis arrivée ici : "si je dois repartir là-bas, je préfère mourir ici". Mais... ce n'est pas facile. Tu quittes toute une vie, tout un pays, c'est un nouveau départ. Ce n'est pas un nouveau départ qui a été décidé facilement. Alors, il fallait que je garde des traces. C'est tellement important, que je ne

veux pas oublier cette période ». Au CADA donc, elle n'avait plus à être hébergée chez des proches, à déranger. Là, elle put retrouver un peu de sa « dignité », un peu de sa « personnalité ». Elle n'eut plus cette fâcheuse impression de demander l'aumône ; elle se sentait à sa place, semblable à toutes ces personnes qui avaient laissé leur pays natal derrière elles. Elle retrouva sa « droiture d'échine légendaire » à partir du moment où elle disposa d'une chambre à elle. En outre, elle était à présent entourée de ses camarades, comme elle les appelle, des camarades d'infortune avec qui partager les douleurs de l'exil.

Toutefois, cela ne l'empêcha pas de critiquer la structure administrant le CADA. Elle ne comprend d'ailleurs toujours pas que l'on nomme éducatrices les jeunes femmes y travaillant. Pour elle, ce mot conservera le sens qu'il a en Algérie où est éducateur celui qui s'occupe de jeunes enfants. Elle critiquait leur travail : certes, elles reformulaient et détaillaient les recours, car elles connaissaient les attentes des institutions, mais la plupart du temps, elles ne faisaient que trier et distribuer le courrier. Les informations que Yamina dit utiles passaient par les personnes réfugiées elles-mêmes. C'est comme cela qu'elle put, par exemple, s'inscrire au pôle-emploi. Après avoir quitté le CADA, Yamina occupa une chambre dans une structure régie par le même organisme. S'y rendre régulièrement pour récupérer son courrier, devoir s'annoncer et attendre qu'on lui ouvre la porte l'humiliait. En outre, elle s'insurgeait contre la jeune femme qui l'avait aidée à élaborer le "projet de vie" qu'elle devait construire pour s'insérer. Cette gamine, comme elle dit, lui rappelait sans cesse de vérifier sa glycémie. Elle qui ne connaissait rien au diabète lui disait quoi faire alors qu'elle Yamina gère sa maladie depuis des années.

Samia est tout aussi offensée par les propos de ces jeunes femmes qui travaillent dans le « foyer de stabilisation pour femmes » où elle vit et auxquelles elle doit rendre des comptes – cela dit, elle répète ce qu'elles lui ont apporté : un toit et de la nourriture, une présence et une écoute. Mais souvent, les femmes hébergées sont considérées comme des numéros, prises en charge comme des enfants, bridées dans leurs envies. L'ancien directeur de la structure leur avait un jour proposé de suivre leur imagination pour formuler des demandes. Samia se laissa prendre au jeu et demanda « des parachutes dorés » – à l'époque, dit-elle, « c'était d'actualité ». Plus sérieusement, elle sollicita des formations : des ateliers d'informatique, de pâtisserie et pourquoi pas de photographie. Mais ces demandes restèrent lettres mortes. Cette structure, répète et affirme Samia, ne permet pas aux femmes de se stabiliser, comme il est dit dans les documents officiels ; elle ne fait que les infantiliser. Dernièrement, elle ne comprenait pas que leur accès à internet soit limité dans le temps et que certains sites, comme youtube, soit bloqués. Elle protesta également contre la jeune femme qui lui avait reproché de ne pas l'avoir informée de ses

difficultés financières. N'ayant pas pu payer son loyer (une vingtaine d'euros par mois), Samia s'était arrangée avec le responsable du foyer et estimait n'avoir aucun compte à rendre à cette dernière. Elle affirma n'avoir rien à apprendre d'elle car elle savait mener sa propre vie. Elle contestait également la nécessité d'avoir à justifier ses sorties nocturnes et surtout, le « climat de peur et de terreur » instauré par les nombreux rappels à l'ordre : on ne cessait de leur rappeler qu'elles risquaient d'être renvoyées du centre au moindre faux pas (une dispute entre elles ; du linge étendu au mauvais endroit ; une chambre mal rangée...). Samia refusait de revivre cette terreur, cette surveillance constante qu'elle avait déjà vécue en Algérie (ce dont elle ne s'est d'ailleurs rendue compte qu'après). À plusieurs reprises, elle pensa stocker ses affaires quelque part et retourner au 115. Une amie le lui déconseilla fortement, lui rappelant la forme d'errance diurne que cela supposait (la plupart des structures d'hébergement d'urgence ne propose en effet qu'un lit pour la nuit). Elle resta donc en ce lieu, dans l'attente d'obtenir, enfin, un titre de séjour – depuis bientôt dix ans, elle vivait dans "en situation "irrégulière" .

En Algérie, la présence de femmes dans les structures d'hébergement est également soumise à un règlement. Toutefois, lors de notre rencontre en mars 2008, Flidja et Salima semblaient accepter plus facilement les règles régissant le fonctionnement du centre où elles résidaient – au cours des années qui suivirent leur « sortie » du centre, leurs propos changèrent, nous le verrons dans les parties suivantes.

Impossible de trouver ce lieu sans connaître son emplacement exact. Un bâtiment administratif à côté duquel je demandais au chauffeur de taxi de me déposer me servait de point de repère. Du trottoir, il me fallait ensuite trouver les premières marches d'un escalier cachées par d'épais buissons, les descendre avant de m'engouffrer dans une sorte d'allée ceinte par de hauts murs jaunes-ocres et à peine assez large pour qu'une voiture puisse y passer. Puis tourner à droite – une militante féministe qui m'avait accompagnée lors de mon premier séjour, se repérait à un tas d'ordures lui permettant de tourner au bon endroit. Encore quelques mètres et je me trouvais devant un haut portail cachant encore un peu plus l'existence du centre. Souad avait été désignée responsable du groupe ; à ce titre, un trousseau de clefs lui avait été confié – elle disposait de la clé du portail et de celle de la réserve où était conservé le peu de nourriture fournie par la structure. Avant même qu'on ait eu le temps de sonner ou d'appeler, les aboiements du chien de garde l'alertaient de l'arrivée des visiteuses. La grille s'ouvrait alors sur une cour et deux bâtiments. Près du portail, sur la gauche, la cuisine. À l'autre bout de la cour, sur la droite, le bâtiment principal, construit sur deux étages. Un mur blanc, épais et haut, délimitait les lieux.

Il fallait monter à l'étage pour voir la mer et les bateaux commerciaux qui avaient jeté leurs ancres non loin du port. Au rez-de-chaussée se trouvaient les bureaux de l'association et les salles servant aux formations de couture et d'informatique. À l'étage, derrière une balustrade en bois de couleur bleu clair, se trouvait une enfilade de chambres. Dans la première, les filles se regroupaient en fin de journée pour discuter ou regarder la télé. C'est également là qu'elles recevaient celles venues leur rendre visite.

En mars 2008, le centre était géré au quotidien par une assistante sociale à la retraite. Elle ne supportait pas de rester chez elle, enfermée entre quatre murs. Le centre, à ses yeux, était bien vide : il n'y avait que huit femmes alors qu'il aurait pu en accueillir une quinzaine, voire une vingtaine. L'important était pour elle de réduire au maximum le temps de présence des filles, comme elle les appelait. Des ménages chez des particuliers ou dans des entreprises leur permettaient de préparer leurs sorties du centre. Rentrant du travail, les filles venaient la saluer, tout en glissant discrètement dans ses mains un petit carnet vert de la taille d'un passeport. On vérifiait régulièrement le montant de leurs économies. Cela ne paraissait pas déranger Salima qui ne semblait voir que le bon côté des choses : « La présidente et la directrice sont toujours là. Elles font tout ce qu'elles peuvent pour nous aider. Et même quand elles ne sont pas là, elles sont toujours avec nous, par téléphone. Si tu veux sortir, elles veulent savoir où tu vas, parce que c'est une responsabilité. Elles ont peur ; on ne sait jamais ce qui peut se passer ailleurs ». Le vendredi, si l'une d'elles voulait sortir du centre, la femme qui avait été désignée responsable appelait la directrice pour obtenir une autorisation de sortie. Flidja, quant à elle, commenta ce fonctionnement : « Le week-end, normalement, c'est interdit de sortir. Mais celles qui veulent, elles peuvent aller au bain. Moi, je vais à la mosquée. Je pourrais aussi me permettre une petite ballade. Tu ne rentres pas trop tard, c'est tout. Et il faut demander l'autorisation. C'est normal ; on est dans un centre, on est pas à la maison ». Le vendredi était également le jour où les jeunes femmes « sorties » du centre venaient saluer celles qui y vivaient encore. Au passage, elles leur apportaient un peu de nourriture (des gâteaux ou des yaourts, denrées que le centre ne fournissait pas) et des vêtements. Des propos plus critiques étaient alors énoncés. Rym dénonçait les discours moralisateurs des responsables. Arrivée enceinte au centre, sans être mariée, on lui avait conseillé d'abandonner son enfant, ce qu'elle refusa.

En France comme en Algérie, les règles de la présence de femmes dans les structures par lesquelles elles transitent opèrent donc une nouvelle modalité de l'immixtion du social dans

leurs vies. Outre le fonctionnement et l'administration quotidienne de ces structures, inscrire l'emplacement de ces lieux dans la géographie urbaine aide à mieux analyser la réaction du social face au refus féminin des assignations d'un ordre sexué. Le centre de stabilisation dans lequel vit Samia se situe aux portes de Paris, dans un ancien asile psychiatrique, immense et quasiment vide. Quant au centre d'hébergement pour femmes de la capitale algérienne, il se trouve dans un endroit tout aussi désaffecté, dans un lieu anciennement occupé par des administrations étatiques. Le mur d'enceinte, censé renforcer la protection dont ces femmes auraient besoin, matérialise leur relégation par le reste de la société, en particularisant, voire en stigmatisant leurs conditions d'existence. Pourtant, les premiers centres d'hébergement, tels qu'ils furent imaginés par des groupes féministes, devaient faire partie d'un réseau d'entraide, permettre d'affronter la violence comme un événement relatif à la sociabilité commune (Vega, 2003) et non mettre ces femmes à l'écart de la société, faisant ainsi de la violence une expérience à part, appelant des dispositions particulières. Ces lieux sont donc devenus les lieux d'une nouvelle forme de gouvernementalité de la conduite attendue de la part des femmes d'un groupe ou d'une société. Suite à l'annonce du refus des assignations d'un ordre sexué, de nouvelles mesures sont déployées pour contrôler, explicitement et minutieusement, ces vies qui ont été malmenées, opérant ainsi le maintien de l'ordre sexué. Ces logiques conservatrices refusent d'entendre ce que ces femmes ont à dire et à proposer pour modifier, autant que faire ce peu, les agencements autoritaires.

Outre les règles de ces lieux (qu'elles incorporent ou non), ce sont davantage dans les réactions de leurs proches que des femmes ont éprouvé la réaction du social face à l'annonce de leur refus.

4. b. L'esseulement

En 1981, bell hooks relevait l'écueil des postures féministes soulignant la force avec laquelle des femmes noires résistaient aux assignations de l'ordre sexué. Des années plus tard, Lila Abu-Lughod mettait en garde contre les pièges de « l'illusion romantique de la résistance » (Abu-Lughod, 2006). À partir des formes quotidiennes de la résistance des femmes d'une tribu

bédouine⁷⁰, elle proposait une analyse des transformations historiques des structures de pouvoir. « Porter attention aux formes de résistance dans des sociétés particulières peut nous aider à critiquer des théories du pouvoir partiales ou réductionnistes. Le problème », écrivait-elle, « est que ceux d'entre nous qui ont eu le sentiment qu'il y avait quelque chose d'admirable dans la résistance, ont eu tendance à y chercher l'échec espéré — même partiel — des systèmes d'oppression » (Abu-Lughod, 2006 : 35).

Avoir mis fin à un lot quotidien de coups, d'insultes, d'humiliations et de privations me semblait être ce quelque chose d'admirable. Au cours des premières années de terrain, et malgré le dénuement dans lequel les avait projetées la rupture, une certaine force semblait se dégager des femmes que je rencontrai. La première fois où je vis Flidja, elle rentrait, souriante et pleine d'entrain, du restaurant où elle travaillait et vint saluer Malika, la jeune fille avec laquelle je discutais. Ses longs cheveux bouclés n'étaient retenus que par un serre-tête dégageant la rondeur de son visage. Les vêtements de couleur vive qu'elle portait épousaient des formes généreuses. Elle dit son envie de se retirer dans sa chambre et d'allumer une cigarette – elle n'avait pas pris le temps de fumer lors de sa pause. Pour la retenir, Malika, à qui j'avais tenté d'exposer les raisons de ma présence en ce lieu, dit à son amie que je travaillais sur les violences faites aux femmes. Elle cherche donc, ajouta-t-elle en me regardant, à enregistrer des témoignages. Je n'eus rien à ajouter. D'une voix monocorde, Flidja dit, pêle-mêle et à toute vitesse, « la torture » subie pendant les dix-huit années de son mariage, les nombreuses fois où elle fut ligotée, son amour d'adolescence en France, ses trois enfants qu'elle continuait à voir depuis son divorce, le plaisir d'être mère... J'appris par la suite que ce léger défaut d'élocution se déclenche dans des moments de stress au cours desquels elle n'arrive plus à trier les pensées qui se bousculent dans sa tête. Cette femme d'une quarantaine d'années qui n'avait jamais travaillé était fière d'avoir à présent un emploi dans un restaurant de la capitale algérienne. Certes, elle souffrait de l'absence de ses trois enfants, restés avec leur père, mais elle se disait prête à se battre pour pouvoir, enfin, vivre pour elle-même. Quant aux femmes qui arrivaient en France, elles avaient en quelques mois entamé des démarches de régularisation, trouvé un hébergement, décidé ou refusé d'aller voir un psychologue... Toutes critiquaient ouvertement le mépris des autorités et autres institutions françaises vis-à-vis de l'étranger. Leurs corps conservaient aplomb et tenue. Leurs yeux étaient maquillés – des fois trop, ce qui laissait deviner le geste tremblant qui avait tenté de tracer un trait de *khôl* au ras des cils.

70 Le monde sexuellement ségrégué des femmes est l'espace premier de l'élaboration de ces formes de résistance : la résistance aux mariages arrangés ; les plaisanteries et les discours irrévérencieux sur la virilité des hommes ; la poésie lyrique (Abu-Lughod, 2006).

Et surtout, en France comme en Algérie, aucune n'hésitait à prendre la parole pour raconter son histoire ou se moquer des hommes et des pouvoirs qu'ils détiennent. Leurs témoignages les écartaient des figures de "femmes-victimes" emmurées dans le silence, la honte et la culpabilité⁷¹. Je compris bien plus tard que ce travail de figuration prolongeait celui de femmes malmenées, ayant déployé mille et une ruses pour cacher les traces d'un coup porté au visage⁷². Et à mesure que se tissaient nos relations, je découvrais les épreuves qui firent suite à l'annonce de leur refus de la violence conjugale. La première fut de surmonter le détournement des proches.

Yamina avait tout prévu : sa fille devenue adulte, elle comptait s'installer en bord de mer. T., le père de sa fille, y possède un appartement qu'il n'occupe presque jamais. Elle en avait d'ailleurs profité pour y loger la femme qu'elle présentait comme une cousine de la famille. Elle y avait même commencé les travaux qu'elle continua à payer à son arrivée en France. Et si elle projetait cela pour elle-même, elle avait au préalable planifié l'avenir de sa fille. « Voyant comment j'avais vécu, et comment j'allais vivre », dit-elle, « je me suis dit : je vais en sauver une ; je vais la sauver elle ». Pour cela, elle refusa d'inscrire sa fille dans une école publique algérienne. Elle-même directrice d'une école publique, elle connaissait les travers de cette institution (selon elle, l'enseignement religieux et les chants patriotiques accompagnant la levée du drapeau algérien ne peuvent pas éveiller l'esprit critique des élèves). Cinq ans après la naissance de sa fille fut créée une première école privée en Kabylie – des parents s'étaient réunis pour recruter une équipe enseignante qui, à partir des supports pédagogiques envoyés depuis la France par le Centre Nationale d'Éducation à Distance (CNED), encadrerait les élèves. Rym put ainsi obtenir un bac français, ce qui lui permit de poursuivre des études universitaires à Paris. Sa fille en France, Yamina projeta donc de s'installer dans l'appartement du bord de mer. Mais... alors que Yamina était dans l'ouest de l'Algérie pour un rendez-vous médical, le coup de fil d'une voisine lui apprit que la femme qu'elle faisait passer pour sa cousine et avec laquelle elle entretenait une relation secrète avait disparu, enlevée par « les barbus » qui, aux dires de Yamina, continuent à sévir dans les maquis des montagnes kabyles – elle logeait cette femme dans cet appartement situé en bord de mer. Ayant peur pour sa propre vie, elle se réfugia chez un cousin habitant Alger. Là, elle reçut, « comme par hasard », l'accord pour un visa demandé quatre mois plus tôt pour rendre visite à sa fille à Paris.

71 La troisième partie de ce travail proposera une analyse critique de ces figurations des violences faites aux femmes (Chapitre 9. Enjeux des énoncés sur les violences faites aux femmes).

72 Voir 11. a. Souci de soi et féminité.

En octobre 2007, Yamina arriva donc en France. Dans « un état lamentable » et avec pour bagage une seule tenue : « une paire de sandales ; un pantalon : un petit haut ». De ses treize frères et sœurs, Yamina n'a gardé contact qu'avec l'aîné. « Les autres, non. Silence radio, depuis longtemps ». Déjà en Algérie, elle ne les rencontrait presque jamais. C'est donc vers des amies qu'elle se tourna. À Montpellier, elle logea chez une amie installée là depuis plusieurs années. Au bout d'une semaine, elle vint à Paris où habitait une autre de ses amies, la seule sur laquelle Yamina pensait pouvoir compter. Elle lui demanda de l'héberger le temps que l'on examinât sa demande d'asile. Essuyant un refus, elle partit dans l'est du pays où elle avait d'autres attaches. Dès les premiers jours, elle sentit que cela se passerait mal avec celle qu'elle surnomma « la grosse patate ». Yamina faisait les courses, le ménage et s'occupait de ses deux enfants. Quand elle se retrouvait seule dans l'appartement, elle osait à peine allumer la lumière. « Et puis, pour un rien, un matin, c'était les fêtes de Noël, la grosse patate est entrée dans le salon » en faisant « un bruit fou ». Yamina lui demanda ce qu'elle pouvait bien vouloir. « Que tu foutes le camp tout de suite » ! Yamina répondit sèchement : « Non, je ne sors pas en pyjama. Je vais prendre tout mon temps ». Elle s'habilla lentement, prit son sac et partit.

C'est alors Paule, la mère de « la grosse patate », qui accueillit Yamina. Elle était seule et l'idée d'avoir de la compagnie lui avait plu. Yamina lui donnait cinquante euros par semaine et faisait les courses en fonction de la liste et des envies de Paule. Elle aurait tant souhaité que la vieille dame comprît que la situation n'était que temporaire. Mais paniquée à l'idée que la CAF pût lui retirer ces maigres allocations si elle venait à apprendre qu'elle hébergeait une étrangère, elle congédia Yamina. Suite à cette autre humiliation, celle-ci refusa d'être hébergée par des proches. Elle se rendit à la préfecture. Elle y posa ses affaires, affirmant qu'elle n'avait nul endroit où aller. Une employée appela le CADA le plus proche, là où Yamina obtint une chambre. Depuis qu'elle a quitté le CADA, elle répète inlassablement la solitude qui est la sienne. Avant même de quitter ce lieu, elle appréhendait de se retrouver seule. Elle appréciait ces après-midis, ces soirées passées dans la cuisine, les uns assis, les autres adossés contre l'évier, accoudés au rebord de l'unique fenêtre ou debout sur le seuil de la porte. Elle pouvait discuter, échanger, apprendre de nouvelles choses ; rire.

Petite, elle aurait tant aimé goûter la solitude. Malila Mokkedem, dans ses nombreux romans, décrit le poids du groupe. La lire, c'est imaginer une petite fille cachée sous d'épaisses couvertures, attendant la nuit pour échapper aux regards et s'évader à travers les pages d'un livre éclairé par la lueur d'une lampe de poche. On comprendra que, parmi treize sœurs et frères, Yamina n'avait pas non plus de chambre à elle. C'est en France qu'elle vécut seule pour la

première fois. Dans l'immeuble qu'elle habite à présent, elle ne connaît personne, ce qui l'attriste – en Algérie, elle connaissait chacune des quarante personnes qui habitaient le même bâtiment qu'elle.

À son arrivée en France, Wassila traversa la même épreuve que Yamina. Elle fut hébergée par une amie d'enfance qui ne tarda pas à la mettre à la porte. C'est alors la sœur de cette amie qui recueillit Wassila. Elle la logea huit mois et lui trouva des garde d'enfants. « Même ta famille », fit remarquer Wassila, « ne ferait pas ça pour toi » ! Et si certains membres de sa famille vivent en France, mis à part un cousin, aucun n'a jamais su où elle habitait. Par ailleurs, elle ne leur demanda aucune aide – ainsi, elle tient la vie qu'elle mène en France à l'abri des rumeurs qui pourraient circuler jusqu'en Algérie. Ayant obtenu un titre de séjour, elle put ensuite trouver un emploi de vendeuse. Cela lui permit de bénéficier d'un studio au sein d'une structure administrée par l'Armée du Salut et destinée à accueillir de jeunes femmes, pour un loyer modique. Pour la première fois de son existence, elle vivait seule. Et comme elle dit, « avoir un petit chez soi, c'est mieux que d'avoir un palace chez les autres ». Sa mère, par contre, ne comprend toujours pas que sa fille ait pu quitter l'Algérie pour vivre, seule, dans une pièce de dix mètres carrés. Sa mère lui reproche continuellement d'avoir divorcé et d'être partie en France. Dans le quartier algérois où vit la vieille femme, les gens ne cessent de parler de Wassila, de cette femme dont on dit qu'elle a abandonné ses deux enfants – sa fille est aujourd'hui âgée de quatorze ans, son fils de seize ans. Mais, comme cette dernière le répète à sa mère : « C'est facile de parler ! Alors... laisse dire les gens que je suis partie, que j'ai laissé mes enfants. Ce sont mes enfants ; personne ne prendra ma place... Mais ça fout l'*hachouma* (la honte) dans la famille, tu vois... et en plus de ça, j'ai divorcé, mais j'ai quitté le pays, moi ! C'est double l'*hachouma* (rires) ! Les gens parlent de moi et de ma famille, mais je les emmerde ! C'est ce que je disais à ma mère : "moi quand il me tabassait dans la rue, et qu'il me faisait la misère, personne n'est venu me parler... Alors qu'ils aillent se faire"... ». À son arrivée en France, elle dut également essuyer les réprobations d'une employée de l'association qui l'aida à constituer un dossier pour une demande de titre de séjour : elle affirmait ne pas pouvoir l'aider à faire venir ses enfants en France, ajoutant que si elle avait voulu rester auprès d'eux, Wassila n'aurait pas dû les abandonner.

Quant à Samia, ce qui l'a met hors d'elle, ce sont ses copines qui vantent le mérite de son mari, de cet homme qui s'occupe seul de ses deux filles, alors qu'elle les a abandonnées. Car

c'est bien d'avoir abandonné ses filles qu'on lui reproche aujourd'hui, non d'avoir quitté son mari. Certes, un cousin l'aide de temps à autre, mais elle refuse de voir les autres ; elle ne veut pas être une charge ; elle ne veut pas déranger. De toute façon, personne ne l'accepte ni ne demande de ses nouvelles. D'avoir laissé ses deux filles derrière elles, de ne les avoir pas vu grandir, elle-même se sent coupable. Pour celles qui vivent séparées de leurs enfants, aux douleurs s'ajoute ainsi cette culpabilité qui signifie la réprobation sociale. Nuançant une forme d'apologie du transnationalisme présente dans les études sur la migration, Catherine Catarino et Mirjana Morokvasic (2005) avaient relevé l'existence de ces nombreuses femmes à qui l'on reproche d'avoir abandonné leurs enfants pour aller s'occuper de ceux des autres – reproches que l'on n'imaginerait même pas faire à un homme qui contribuerait à la reproduction de la cellule familiale par l'envoi d'argent. Pour celles qui ont quitté leurs enfants non pour travailler en dehors de leur pays et pouvoir ainsi contribuer à leur éducation, mais pour fuir les assignations d'un ordre sexué, les reproches sont plus sévères encore. Par ailleurs, c'est moins leur migration que le désordre causé par leur refus qu'on leur reproche.

En Algérie, Salima a également dû faire face aux discours moralisateurs de militantes associatives. Les responsables lui conseillaient sans cesse de retourner avec le père de ses deux garçons, arguant que ce serait mieux pour elle et ses enfants. Salima s'y refusait, ne pouvant pardonner les sept années de coups et d'injures quotidiennes. Après qu'elle eut quitté ce centre, où elle vécut dix-huit mois, l'oncle maternel vers lequel elle se tourna l'incita à retourner avec le père de ses enfants – il était persuadé qu'elle ne pourrait assurer, seule, l'éducation de ses deux garçons. « À l'époque » où elle vivait avec leur père, sa famille se souciait d'elle et de ses deux enfants. Mais à présent, personne ne se préoccupe vraiment d'elle. C'est à elle d'aller les voir, de leur demander de leurs nouvelles. De son propre père, Salima dit avec rancœur : « Il faut que, de temps en temps, il vienne chez moi pour me demander comment ça va. Il sait que j'ai plein de problèmes et que j'ai besoin de plein de choses. Mais, il fait semblant qu'il n'est pas au courant ». Il ne lui a jamais pardonné d'avoir eu deux enfants avec un homme auquel elle n'a jamais été mariée.

Récits et témoignages étant devenus, au fil des ans, mes principales données, la figure de Dona Maria, vieille dame noire habitant une ruelle pauvre de Bahia, a souvent guidé ma réflexion. Debout, adossée à un évier, elle n'a cessé d'alléguer sa solitude à l'ethnologue (Agier, 1999) assis dans le seul fauteuil d'une maison plongée dans la pénombre. Derrière l'énonciation

de cette solitude, l'enquête révéla néanmoins des relations familiales soutenues. À travers leurs récits, mes interlocutrices, comme Maria, cherchent certes des explications à leurs malheurs, tout comme elles tentent de comprendre les raisons de la vulnérabilité des corps féminins. Et même si j'ai cherché, et trouvé au plus près d'elles un petit monde de relations les entourant et fournissant un cadre social à la reconfiguration de leur existence, elles témoignent continuellement d'une forme particulière d'esseulement. Découlant du détournement des proches, l'esseulement vient signifier la réprobation du social face au refus de se plier aux assignations d'un ordre sexué – en cela, il n'est pas la solitude. En délitant l'ancrage de ces femmes dans un monde de relations, l'annonce de leur refus les a projetées dans une douloureuse incertitude – cette incertitude qu'elle avait pourtant refusée en s'accommodant d'une relation de violence conjugale. Elles répètent alors cette question lancinante : comment vais-je faire pour survivre ?

Outre l'esseulement, c'est en France que Yamina connut l'ennui. Deux épreuves d'autant plus inattendues qu'elle se figurait la France comme « un pays où tout est en mouvement, où il y a plein de choses à faire, à voir et où tu n'as pas cinq minutes à toi ». En Algérie déjà, elle se sentait prisonnière. Elle s'était imaginé qu'en France, une pléiade de possibles lui serait offerte. Mais depuis qu'elle y vit, depuis un peu plus de sept ans, elle a l'impression de n'être arrivée à rien et que le temps s'est arrêté. Dans l'attente d'un quelconque changement (un déménagement à Paris ou en région parisienne, un travail, la nationalité française qui, contrairement à son statut de réfugié, lui permettrait de voyager où elle veut...), elle cherche à tuer le temps.

4. c. Attendre que l'espoir revienne

Suite à leur départ précipité, toutes ont traversé cette seconde épreuve de la rupture : l'attente qui fit suite à l'énergie qu'elles déployèrent pour trouver un lieu où s'installer pour pouvoir reconfigurer leur existence⁷³. En France, ce fut le temps de l'examen par les autorités françaises de leur demande d'un titre de séjour ou du statut de réfugié⁷⁴. En Algérie, ce fut le

73 Pour une réflexion anthropologique sur l'attente, voir l'étude de Carolina Kobenlinsky (2010). À partir d'une description dense du quotidien de demandeurs d'asile hébergés dans un CADA, elle montre que l'attente peut être appréhendée comme une forme de gouvernementalité et comme une expérience singulière construite autour d'une multitude d'activités visant à tuer le temps.

74 Dans la deuxième partie de ce travail, nous analyserons la prise en compte du genre dans l'examen de ces demandes en lien avec les nouvelles délimitations, au sein même de la société française, entre "Elles" et "Nous". Voir 6. b. Plus loin, la France.

délais d'obtention d'une place dans un centre d'hébergement – Flidja, on l'a vu, fut acceptée dans une structure d'accueil pour femmes au bout de six mois.

Ayant quitté le domicile conjugal, Karima, mariée à un ressortissant français, se vit refuser le renouvellement de son titre de séjour en mars 2010. Elle dut donc formuler un recours pour contrer la décision de la préfecture. Elle se rendit régulièrement dans diverses associations susceptibles de lui venir en aide ; elle rédigea des courriers à des personnalités pouvant appuyer sa demande ; elle compila les preuves des violences subies pour justifier son départ du domicile conjugal, ce qui impliqua des rendez-vous réguliers chez un psychologue. Tant qu'elle était ainsi occupée, elle gardait le moral. Une fois le recours déposé, elle dû attendre, pendant des mois. Yamina connut également l'attente. Elle comprit bien après son arrivée en France que le refus de l'Office Français de Protection des Réfugiés et Apatrides (OFPRA) est une chose assez ordinaire, une sorte de passage obligé. Suite au rejet de sa demande d'asile, elle dut rédiger un recours. Elle voulut se rendre seule à son audition à la Cours Nationale du Droit d'Asile (CNDA). En attendant la réponse de la CNDA, elle prit des calmants. Alors qu'elle avait toujours refusé ce type de traitement en Algérie, elle s'était résolue à en prendre le jour où elle reçut, en recommandé, la date de son audience. Deux mois s'écoulèrent entre l'audience et la réponse de la CNDA. Le sommeil était la « seule échappatoire » qu'il lui restait. L'attente, Yamina n'arrête pas de le dire, fut infernale, atroce. Pourtant, elle sentait qu'elle s'était bien défendue. Mais elle ne voulait pas y croire, par « peur d'être déçue » ; elle s'est alors laissée prendre « aux doutes qui se sont installés ». Elle ne souriait plus. Au CADA, ses camarades ne la reconnaissaient pas. Elle avait affirmé, peu après son arrivée en France, n'avoir que deux choix : « La vie en France ou la mort en Algérie ». Elle n'avait pourtant jamais vraiment envisagé que les autorités françaises pussent décider de sa vie. Et si elle avait alors pensé renaître le jour où elle aurait eu une réponse positive, il en fut tout autrement. Certes, elle avait fêté cette bonne nouvelle. Elle avait acheté du vin, de la bière et avait cuisiné pour ses camarades du CADA. Mais son médecin trouva normal que sa dépression s'accroît suite à l'accumulation de tout ce stress. Elle qui avait toujours été « une femme courageuse, travailleuse et insouciant », depuis son départ précipité d'Algérie, elle était « anéantie ». Aussi, continua-t-elle à prendre des calmants bien après l'obtention de son statut de réfugiée. Se lever tard devint pour elle une habitude. Si ce n'étaient ces ateliers d'informatique et de théâtre ou d'éventuelles démarches administratives (inscription au RSA, demande de carte de séjour...), elle n'avait aucune raison d'être matinale. Dormir était un moyen idéal pour tuer le temps et faire passer la moitié d'une journée. Ses après-midis et ses soirées étaient ensuite organisées en fonction des émissions télévisées.

Maintenant qu'elle vit seule, Yamina regarde un peu plus encore la télévision, surtout la nuit, quand elle ne trouve pas le sommeil – l'ambiance du CADA, ses camarades lui manquent. Samia, quant à elle, avait la télévision en horreur en arrivant en France. Alors qu'elle trouva une chambre dans un centre d'hébergement pour femmes, elle refusa celle que son fils lui proposa. L'objet lui rappelait trop l'Algérie ; là-bas, le tube cathodique était sa seule échappatoire, « une échappatoire physique même » pour une femme qui, comme elle, a passé tant d'années enfermée – à ce propos Miriam Grossi (1988) a montré que pour des femmes violentées, la télévision est bien souvent leur principal contact avec le monde extérieur. Mais depuis que Samia a de nouveau un poste dans sa chambre, il est toujours allumé. Et si ce n'est lui qui est branché, la radio prend le relais. Elle ne peut s'endormir sans elle. Quand elle se déplace, un écouteur au creux de l'oreille, elle reste branchée à la radio. Et si elle le pouvait, c'est à travers internet et les sites pieds-noirs imprégnés de la nostalgie d'un pays perdu, qu'elle s'évaderait. Télévision, radio, lit, cartes de téléphones amassées au fil des années par des femmes vivant en France (Samia pourrait en remplir une valise entière) : autant d'objets qui rendent compte d'une forme de vie suspendue et d'une mise à l'écart du reste de la société.

C'est bien cet essoufflement, l'absence de projection dans le futur, qui entraîne des pensées suicidaires. À plusieurs reprises, toutes ont voulu mettre fin à leurs jours – elles ne l'ont pas fait en pensant à l'avenir de leurs enfants. Alors que Yamina était en France depuis un peu plus d'un an, elle peinait encore à réaliser son départ précipité. Elle se dit à la fois apaisée d'être là et perdue. Elle ne savait toujours pas ni quelles démarches entreprendre ni vers quelles personnes se tourner. Du bout des lèvres, elle évoqua l'envie qu'elle eut de mettre fin à ses jours. Samia raconta l'« envie folle » qui la prit alors que l'une de ses deux filles était de passage en France : « Ce n'était pas de la tristesse, mais comme une force, quelque chose qui me disait : "il faut que tu te jettes". J'étais aux toilettes ; je me tenais au lavabo. Le lendemain, ma fille s'est levée très tôt. Moi, je n'avais rien à faire. Il n'était pas prévu que je sorte en même temps qu'elle. Mais j'avais tellement peur de me jeter par la fenêtre, que j'ai dit : "je sors avec toi". Je me suis dit si je me jette maintenant par la fenêtre et que ma fille me trouve morte, elle ne va pas s'en sortir. C'est elle qui m'a sauvé la vie. Mais elle ne le sait pas ». Par ailleurs, ses filles ne savent rien des difficultés rencontrées par leur mère en France. Samia sait que ses deux filles lui reprochent son départ – elles ont dû grandir sans leur mère. Elles estiment qu'à son âge, leur mère ne devrait plus se poser tant de questions, qu'elle devrait accepter la situation et ne plus vouloir que les choses changent. Salima, quant à elle, formula les douleurs qui firent suite à la

rupture en ces termes : « Avant, je voyais la vie en rose. Je ne savais pas qu'il y avait, dans le monde, des hommes comme mon mari. Je vis seulement pour mes enfants. Des fois, je veux me suicider mais, quand je pense à mes enfants, je me demande ce qu'ils deviendront plus tard... ». On ne peut pas pour autant qualifier le suicide d'actes de résistance, comme le font Carole Man (2006) ou Lila Abu-Lughod en parlant d'un « acte de résistance désespéré » (Abu-Lughod, 2008a : 151) qui permet aux personnes les plus dépendantes de freiner le pouvoir de celles dont elles dépendent. Il s'agit bien là de désespoir, non de résistance.

Des femmes de l'âge de Yamina ou Samia ont incorporé la valeur de la patience (*sabr*). Certes, cette valeur fait partie de la piété musulmane, mais elle est particulièrement rattachée au féminin : patienter pour qu'enfin s'amenuise le poids de l'autorité et de la brutalité masculine. Durant les dix-huit années au cours desquelles Yamina vécut l'enfer, elle ne cessait de se répéter, pour pouvoir tenir, que ça allait bien s'arrêter un jour. Samia comprit à ses dépens que patience n'est pas résilience. Pour bien des femmes, l'attente des vieux jours est ainsi synonyme d'un répit – on pourrait y voir là un rapprochement avec les études montrant que la distinction de génération peut prendre le pas sur la distinction de sexe ; ainsi des « relations de sexe indifférencié » où un même terme désigne une grand-mère et un grand-père (Bonnemère, Théry, 2008). De par leur âge, Samia et Yamina connaissent, il est vrai, une forme de répit : dans la rue, elles se font moins emmerder, comme elles disent. Mais elles ont été prises de court ; avant même de pouvoir éprouver pleinement ce répit, elles ont été comme piégées dans cette forme de vie suspendue par leur refus des assignations.

Pour des femmes plus jeunes, l'essoufflement est autre. En France comme en Algérie, toutes se sont dirigées vers des associations luttant contre les violences faites aux femmes. Un an après avoir dû quitter le centre sous prétexte qu'elle aurait eu une liaison avec un homme du voisinage, en octobre 2009, Salima ne comprenait toujours pas pourquoi on lui avait, subitement, demandé de partir. Regardant d'anciennes photographies, traces des mois passés au centre, elle se demanda si tout cela n'avait pas été un rêve : un certain confort pour elle et les enfants, un toit et de la nourriture, des activités pour ses deux garçons et des liens forts avec les autres filles. Rêve ou cauchemar ? La délimitation ne semblait pas si nette. Elle en voulait aux responsables du centre de lui avoir fait tant de promesses, de lui avoir laissé si peu de temps pour travailler et économiser. Et de n'avoir, au final, rien changé à sa situation : « Avant le centre, même si j'avais plein de problèmes – il me frappe tout le temps et je suis tout le temps dans les centres –, j'ai cru à ces choses-là : l'amour, les rêves... Je ne m'attendais pas à ça : je me retrouve toute seule avec mes enfants et je cherche tout le temps une maison pour rester avec eux. Au centre, elles m'ont

promis des choses : tu vas construire ta vie, devenir une autre personne. Mais elles n'ont rien fait ! ». Elle se demandait donc si elle n'était pas plus heureuse à présent : indépendante et autonome, ou presque. Et surtout, elle ne recevait plus d'ordre de personne.

L'écrasement de la singularité contenue dans leur refus des assignations d'un ordre sexué interfère donc dans le répit auquel elles aspirent. Dès lors, elles sont de nouveau assignées au rôle de mère, de mauvaises mères, cette fois-ci. Mère qui a laissé ses enfants ; mère qui élève les siens sans s'en remettre à leur père. Comme dit Salima : en Algérie, « une femme toute seule avec ses enfants, c'était interdit ! Mais maintenant, ça devient... parce qu'elles sont beaucoup, mais c'est toujours un peu interdit. Une femme sans mari, on pense qu'elle fait tout. Elle ramène des hommes... ». C'est pourquoi elle ne trouvait pas de logements convenables à des loyers accessibles. Dans la courant de l'année 2010, elle songeait donc à placer ses garçons dans un centre de la capitale. Elle pensait faire comme ces femmes qu'elle avait rencontrées à Alger et qui y étaient restées depuis : travailler comme domestique dans une famille, « manger, dormir et faire un peu d'argent ». Tous les premiers vendredis du mois, elle aurait rendu visite à ses enfants. Elle y pensait depuis six mois, depuis que l'homme qui lui louait un logement était décédé. Les filles de ce dernier lui reprochaient les jeux trop bruyants des garçons ; elles avaient également augmenté les charges relatives à l'eau et à l'électricité. « J'ai des problèmes, et elles savent que je n'ai pas où aller », affirma Salima. « Voilà. Alors, elles en profitent ». Et si elle n'entrevoyait pas d'autres issues, elle refusait cependant de se résoudre à se séparer de ses garçons. Elle les avait déjà laissés pendant six mois, car parmi les différents centres par lesquels elle a transité, tous n'acceptaient pas la présence d'enfants. Elle s'en souvenait : « Le plus jeune était tout petit, et c'est comme s'il ne me connaît pas. Ils sont devenus comme des vagabonds. Parce que là-bas, c'est pour les nourrir, pour dormir, pour aller à l'école, mais autre chose, il n'y a pas ». Flidja, quant à elle, se définit comme « une femme encore soumise », qui ne sera « libérée » qu'à partir du moment où elle verra ses enfants, surtout son fils aîné, vivre leurs vies. « Mon fils », dit-elle, « pourrait se suicider, tellement il a été marqué par tout ça, par ce qui m'est arrivé ». Il vit à présent auprès d'elle – son frère et sa sœur sont toujours avec leur père. Il lui reproche régulièrement d'avoir quitté son père et prétexte que ses mauvais résultats scolaires sont dus à son histoire familiale.

Ainsi, si la figure hégémonique de la "bonne-mère" participe de la fabrique de la contrainte sexuée⁷⁵, elle continue d'empoisonner l'existence de celles qui ont refusé la violence conjugale. Outre les réprobations sociales qu'elle engendre, cette figure obstrue l'horizon des

⁷⁵ Se reporter au chapitre précédent.

possibles. Samia dit ne plus vivre pour elle-même, mais pour ses deux filles. Pour savoir comment Yamina se porte, il faut lui demander des nouvelles de sa fille. Salima, quant à elle, déclara à la fin d'un entretien : « Tu pourras dire, dans l'histoire que tu vas écrire, que Salima n'a rien fait ; elle n'est arrivée à rien. Et oui, il y a des gens qui vivent en misère et qui meurent en misère, comme ma mère. Et moi, je n'ai pas réussi. Malheureusement. Ma vie est finie. Je vis pour mes enfants, seulement ». L'avenir de ses enfants l'inquiétait : « Quand ils seront grands, ils n'auront ni maison, ni rien. Je ne demande pas trop : une chambre, des toilettes, une simple cuisine, une voiture, un ordinateur. Elle se demande aujourd'hui si ses enfants lui pardonneront ses actes. « Il ne me reste pas beaucoup de temps ; ils seront bientôt grands. Ensuite, je ne sais pas ce que je ferai de ma vie ».

Esseulement et essoufflement sont donc venus leur signifier la sanction d'un ordre sexué obstiné à inhiber la tentative d'individualisation contenue dans leur refus. De même que j'ai longtemps cherché à saisir la fugacité de la rupture, j'ai voulu comprendre ce qui avait poussé des femmes à mettre fin à une relation de violence conjugale. Or, pour ne pas produire les logiques conservatrices de l'ordre sexué, il nous faut à présent interroger moins ce qui a engendré le refus des assignations que les tentatives déployées par des femmes pour reprendre une place dans la société, par-delà les logiques conservatrices de l'ordre sexué.

Ce sont bien ces tentatives que des années d'enquête m'ont permis d'observer. Pour toutes les femmes rencontrées sur le terrain, la migration n'a pas été pensée, ni même vécue en terme de stratégie⁷⁶. C'est un départ furtif, on l'a vu, qui a marqué la fin d'une série d'allers et retours entre la sphère conjugale et des refuges temporaires – fin qui fut également le début d'une nouvelle histoire.

Empruntant une ligne de fuite, ces femmes n'ont eu ni à négocier leur départ ni à jouer des attributions d'un ordre sexué pour partir⁷⁷. Dès lors, elles ont tenté, et tentent encore, de s'insérer dans le tissu social du lieu où elles ont échoué.

76 Sur la migration féminine comme stratégie, voir Marie Percot (2005, 2007, 2012). Elle montre comment un projet migratoire s'élabore et s'inscrit dans un désir d'autonomisation.

77 Outre la négociation avec leur groupe d'appartenance, pour entreprendre leur migration, des femmes font usage de « diverses ruses et savoir-faire sexués » (Catarino, Morokvasic, 2005 : 10) : amadouer les douaniers, cacher bijoux et argent sous leurs vêtements, susciter la compassion en traînant avec elles leurs enfants.

Conclusion de la première partie : Du rythme au mouvement

Rien de plus banal, de plus ordinaire qu'une existence féminine patiemment rythmée par les assignations d'un ordre sexué. Comme on vient de le voir dans cette première partie, la répétition-reproduction de l'ensemble des gestes, postures et comportements attendu de la part des femmes produit des corps contenus. Ce processus particulier de normalisation des corps participe, dans l'Algérie post-coloniale, de l'incorporation des limites du féminin (limites dans les mouvements du corps et dans l'espace). Ces limites se superposent aux lignes du découpage des possibles du temps et de l'espace, tout en inhibant le refus du féminin. Ainsi, saisir la fabrique de la contrainte sexuée au regard de ses diverses temporalités a permis, au cours de cette partie, de comprendre à la fois les conditions de possibilité et la singularité de l'énonciation du refus de la violence et des assignations.

Pour cela, le premier chapitre a questionné l'apprentissage des règles du social. Comme nous le disait Yamina, elle fut élevée dans une « différence énorme » entre l'éducation des filles et celle des garçons. Pour les uns, l'extérieur, l'autorité, les loisirs ; pour les autres, l'intérieur, les tâches ménagères, la mise à disposition de leur temps, l'acceptation. Menaçant d'exclusion celles et ceux qui refusent de s'y plier, l'ensemble de ces règles tisse ainsi le cadre de la contrainte sexuée comme formulation de l'acceptable. Nous avons ainsi fait apparaître l'un de ses ressorts les plus pernicioeux de la contrainte : tout en se formant, le rapport d'acceptation oscille entre le désir d'attachement à un groupe et celui de ne pas être réduit(e) aux assignations d'un ordre sexué.

Le second chapitre a ensuite montré que cette mécanique répétitive, sur laquelle repose l'apprentissage des règles, secrète les peurs qui renforcent l'emprise de la contrainte sexuée. Pour Yamina, vivre a toujours été une angoisse permanente. Peur de l'omniprésence des hommes dans les rues. Peur que l'on ne découvre son attirance pour les femmes. Racontant sa vie, elle ne put donc pas dire qu'elle avait vécu. À peine a-t-elle survécu, en s'appropriant deux lieux (l'école qu'elle dirigeait et l'appartement que le père de sa fille n'occupait jamais). La contrainte est alors apparue comme un arrangement quotidien contribuant à la formation du rapport d'acceptation : s'il est toujours possible de faire avec ses peurs en insufflant à ses déplacements une cadence singulière, ce que Yamina fit constamment, cela n'entraîne aucun bouleversement de l'ordre social. Par ailleurs, la temporalité diffuse des menaces fait passer la peur pour un attribut du

féminin, participant ainsi de sa vulnérabilité.

La remise en cause de la contrainte sexuée ne peut donc s'effectuer que par mutations successives. Tout en postulant que les lenteurs qui ont précédé le refus et la rupture expriment un rapport sans cesse renégocié à la puissante figure de la bonne "mère-épouse", le troisième chapitre a alors questionné la bifurcation des vies, en ce qu'elle dévoile un point de connexion d'expériences communes et partageables. Les lieux de refuge, par lesquels transitent des femmes qui ont refusé la violence conjugale et les assignations, sont ceux d'un possible échange autour d'expériences communes.

Enfin, le quatrième chapitre s'est intéressé aux dilatations du temps : suite à l'annonce de leur refus des assignations, des femmes ont vu se suspendre l'horizon des possibles qui auraient alors pu s'ouvrir à elles. Esseulement et essoufflement sont venus signifier la sanction d'un ordre sexué obstiné à inhiber la tentative d'individualisation contenue dans leur refus. Ainsi, Yamina, toujours mariée à l'homme qui refuse de la divorcer, ne peut obtenir la nationalité française – à la préfecture, on ne cesse de le lui répéter : tant qu'elle ne sera pas divorcée, la nationalité française ne lui sera pas octroyée. Réfugiée politique, il lui est impossible de retourner en Algérie. Ne possédant plus son passeport (elle l'a remis à l'OFPRA peu après son arrivée en France), il lui est difficile de voyager à l'étranger. Elle se sent donc prisonnière en France – « une prison dorée », il est vrai mais, comme elle dit, « une prison reste une prison ». Au printemps 2013, elle a donc décidé de renoncer à son statut de réfugiée. Depuis, elle espère obtenir un titre de séjour qui lui permettrait de voyager plus facilement.

Quand bien même les rythmes qui les animent varient en fonction des différents temps de la vie sociale (enfance, adolescence... vie maritale), les corps féminins sont donc toujours en alerte, attentifs à ne pas déroger aux règles de la bonne conduite. Mobilisant l'outil rythmanalytique, voilà ce qu'a montré cette première partie : l'anticipation est une modalité particulière du rapport du féminin à l'espace-temps. Engendrant sa propre vulnérabilité, ce rapport permet, sous couvert de protection, l'appropriation des corps féminins par le groupe. Certes, une cadence singulière peut permettre d'arracher une part du pouvoir du masculin, à contretemps de l'agencement de l'ordre sexué. Mais le contretemps n'est ni désobéissance ni transgression, ni même resignification des assignations. Il permet, a minima, de faire avec la contrainte sexuée.

Avant tout mesure du temps, le rythme, comme le soulignait Henri Lefebvre (1992), ne

se confond pas avec le mouvement. Dès lors, nous mettrons de côté l'outil rythmanalytique pour privilégier l'outil cartographique. Dans la partie à venir, nous questionnerons les rapports de rapprochement et de distanciation que des femmes tissent avec leur groupe d'appartenance. Ainsi, « dans la perspective d'une anthropologie de la survie au désastre [qui serait moins une] esthétique du malheur et de la « vie nue » qu'une éthique d'espoir » (Glowczewski, 2007 : 62), nous interrogerons les manières dont des femmes, suite au refus des assignations d'un ordre sexué, ont tenté, tout en s'appropriant un attribut du masculin (la mobilité), de reprendre place dans une société.

« Qu'ils marchent, parlent ou gesticulent, les êtres humains tracent des lignes, partout où ils vont ».

Tim Ingold, *Lines. A brief history*, Éditions Routledge, Oxon, 2007, p. 1, (ma traduction).

Introduction de la deuxième partie : Interroger la mobilité féminine

Les migrations féminines sont longtemps restées un objet marginal et délaissé avant d'être interrogées, au tournant des années 1970, par les sciences politiques et sociales (Morokovic, 2005, 2008)⁷⁸. Dans une démarche similaire à l'écriture d'une histoire des femmes comme histoire d'une énonciation et d'une subjectivation politiques spécifiques, il a d'abord fallu rendre visible la part féminine des flux qui traversent le globe⁷⁹. Les recherches se sont alors focalisées sur l'expérience individuelle et les groupes de femmes en migration. Depuis, l'accumulation de travaux donne lieu à un double questionnement que l'on pourrait formuler ainsi : comment la migration de femmes affecte-t-elle les hiérarchies entre les sexes ; en retour, de quelles manières des femmes captent-elles les transformations de l'ordre sexué pour les convertir en de nouvelles possibilités de se déplacer ? Tout en m'inscrivant dans cette dynamique de recherche, j'interrogerai les rapports entre la contrainte sexuée et la mobilité.

De nombreux travaux sur les migrations féminines tendent à figer certaines oppositions : pays d'origine/d'accueil ; tradition/modernité ; femmes soumises/femmes modernisées (Moudjoud, 2008, 2010). Interroger la mobilité féminine à partir de la fuite qui a fait suite à l'annonce du refus des assignations d'un ordre sexué permettra de ne pas reproduire ces écueils. Par mobilité, j'entends un possible permettant d'agir sur le cours de sa vie et qui se manifeste à différentes échelles, des déplacements quotidiens dans la sphère publique aux migrations qui impliquent une plus grande distance parcourue, dans le but de s'installer dans une localité autre, que cela implique ou non le franchissement de frontières étatiques. La mobilité comprend ainsi le va-et-vient, la circulation, les arrêts ou encore les transits. Et surtout, elle est un déploiement constant d'énergie pour rendre sa vie, autant que faire se peut, plus agréable, en tentant de s'extraire des assignations d'un ordre sexué.

En suivant les propositions de Catherine Quiminal (1998) et d'Adelina Miranda (2004, 2009, 2010), je questionnerai les redéploiements relationnels créés dans et par la mobilité

78 Mirjana Morokvasic (2008) explique la lente et conflictuelle élaboration de ce champ de recherche par l'influence des travaux d'Abdelmalek Sayad qui ont appréhendé la migration à partir de la figure d'un travailleur déraciné, parti pour subvenir aux besoins d'une famille restée au pays.

79 D'après l'INSEE, en 2008, 51 % des immigrés en France sont des femmes (44 % en 1968) – selon le Haut Conseil à l'intégration est immigré une personne née à l'étranger et résidant en France (fiches thématiques, population immigrée, édition 2012). http://www.insee.fr/fr/ffc/docs_ffc/ref/IMMFRA12_g_Flot1_pop.pdf

féminine⁸⁰. Rappelons que les recherches anthropologiques ont toujours interrogé la dimension relationnelle du genre. Relisant l'essai de Marcel Mauss, Marilyn Strathern (1988) avait montré que le don est sexué. De son côté, Nicole-Claude Mathieu (1985a, 1991) invitait à étudier la dialectique des rapports entre femmes et hommes.

Prolongeant la première partie qui a montré le processus de fabrication de la contrainte sexuée comme acceptation progressive des assignations et des interdictions d'un ordre sexué, cette seconde partie analysera la puissance de la contrainte. Pour cela, des cartographies retraceront les multiples bifurcations empruntées par des femmes qui, suite au refus de la violence conjugale, tentent de reprendre place dans le tissu d'une société donnée (en Algérie pour les unes, en France pour les autres). Dès lors, il nous faudra saisir ce qu'elles font pour rendre leur quotidien, de nouveau, habitable – nous interrogerons le sens et la présence de leur refus bien après leur fuite. Le féminin étant symboliquement relié à l'immobilité (Irigaray, 1987), ces cartographies sont chargées de sens⁸¹. En arrachant un attribut du masculin (la mobilité), des femmes s'approprient autrement l'espace, afin de reconfigurer leur existence. Dès lors, quels sens des femmes donnent-elles à leurs pratiques de la mobilité ? Que nous disent ces pratiques des rapports que des femmes entretiennent à leur groupe d'appartenance ainsi qu'au reste de la société où elles ont décidé de s'établir ? Comment le social interprète-t-il et réagit-il face à la mobilité féminine ? Autant de questions qui ont nourri cette seconde partie.

Comme le souligne Adelina Miranda (2010), les pratiques de la mobilité féminine procèdent toujours d'un rapport de rupture avec les appartenances "premières" (famille, communauté nationale...). Pour mieux saisir ces rapports de distance que des femmes instaurent avec les normes et les valeurs des pays qu'elles quittent, le cinquième chapitre se focalisera sur ces appartenances. Pour ce faire, il analysera les agencements relationnels engendrés par l'instauration du code de la famille algérien en 1984. Le sixième chapitre, quant à lui, interrogera la latitude migratoire ouverte aux femmes d'un groupe ou d'une société. À partir d'une variation des échelles migratoires (pratiques de mobilité internes à l'Algérie, migrations vers la France), il sera alors question de la réaction du social face aux mobilités féminines. À partir de leur ancrage

80 Les travaux d'Adelina Miranda sont intéressants, en ce qu'ils se situent au croisement de l'anthropologie et des études féministes – un croisement qui est d'autant plus riche que l'on sait les rapports difficiles entre anthropologie et études féministes. Sur les rapports entre anthropologie et féminisme, les travaux nord-américains sont les plus nombreux. À titre indicatif, voir Lewin (2006).

81 À ce propos, Adelina Miranda (2004) rappelait que l'analyse proposée par Jean-Pierre Vernant du couple Hestia-Hermès permet de comprendre cette construction symbolique qui oppose le féminin, pensé comme un élément de permanence et de sédentarité, au masculin qui poursuit ses constantes pérégrinations.

dans le lieu où elles ont échoué, le septième chapitre rendra ensuite compte de leurs rapports quotidiens à la sphère publique en interrogeant la manière dont elles expérimentent de nouvelles présences au monde. Enfin, le huitième chapitre reviendra sur les rencontres qui ont balisé leurs trajectoires. Ainsi, nous analyserons les tactiques déployées par des femmes pour desserrer l'emprise du groupe sur leur existence, tout en élargissant leurs réseaux d'alliances, d'affinités et de soutiens.

D'un chapitre à l'autre, cette seconde partie rendra ainsi compte, en terme de jeux de distance, du rapport spécifique des femmes marginalisées par leur refus de la violence conjugale au reste des sociétés au sein desquelles elles tentent de reprendre place. Elle montrera alors que, dans l'expérience même de la mobilité, la contrainte sexuée non seulement s'éprouve mais se détourne également.

Chapitre 5 La loi du genre

« Pour comble, l'accumulation de tous ces moments où, selon l'opinion que tu manifestais clairement, j'aurais mérité des coups et n'y avais échappé de justesse que par l'effet de ta miséricorde, faisait naître en moi, une fois de plus, une grande conscience de ma culpabilité. Je tombais sous ta coupe de tous les côtés à la fois. »

Franz Kafka, *Lettre au père*, Éditions Gallimard, Paris, 2010, p. 27.

Est de la France, août 2009

Alors que je lui rendais visite pour la deuxième fois depuis que Yamina avait quitté Paris pour l'est de la France, elle logeait dans la chambre d'un CADA situé à l'entrée d'une petite ville de la campagne française, proche de la frontière belge. Deux étages d'un bâtiment étaient réservés aux personnes et aux familles attendant l'examen de leur demande d'asile – bien qu'elle ait obtenu le statut de réfugiée en mai, Yamina était toujours logée au second étage.

Peu après mon arrivée, elle voulut me présenter Halim, l'ami dont elle m'avait tant parlé. De jeunes hommes étaient attroupés à l'entrée du bâtiment. Passant à proximité d'eux, elle se tut, accéléra le pas, en courbant la nuque. Habitée à une toute autre tenue de Yamina, cette légère inclinaison m'étonna. J'avais relevé la rigidité de son langage corporel dès de notre première rencontre, en octobre 2007. Elle était posée dans un recoin d'une grande salle permettant à un collectif féministe parisien d'y accueillir des femmes étrangères afin de les accompagner dans leurs diverses démarches (demande d'asile, d'obtention ou de renouvellement de titre de séjour, recours contre une obligation de quitter le territoire français...). Son corps tendu touchait à peine la chaise sur laquelle elle se tenait droite, immobile. Son regard se perdait dans le vide. Elle ne parlait à personne. Autour, de petits groupes de femmes s'étaient formés ; leurs voix se mêlaient aux cris des enfants qui courraient dans la salle. Aucun de ces bruits ne semblait l'atteindre. Pour commencer la permanence, chacune fut invitée à se présenter. Yamina se limita à dire qu'elle arrivait d'Algérie, où elle avait été condamnée à mort. Elle préférait ne pas détailler son histoire devant tant de monde. En aparté, elle me tendit la lettre qu'elle avait adressée à la préfecture. Une feuille froissée, un appel au secours, comme elle l'avait écrit en en-tête. À

voix basse, elle évoqua la femme avec laquelle elle entretenait une liaison qu'elle croyait à l'abri des regards. Suite à sa disparition, elle avait précipitamment quitté son pays, laissant derrière elle famille, mari et ami.e.s, ainsi qu'un poste de directrice d'école. Désormais, elle cherchait protection auprès des autorités françaises. Par la suite, j'ai toujours vu Yamina se tenir très droite – il est rare de la voir baisser les yeux, mais elle se sert, parfois, de sa frange brune pour cacher une partie de son visage.

Dans la voiture qui nous conduisait chez Halim, après un long silence (il ne lui arrive que rarement de ne rien dire ; le silence l'opprime, alors Yamina fait en sorte de ne jamais le laisser s'installer), elle évoqua les angoisses que les tonalités de la langue arabe avaient fait ressortir. Elle mentionna ces jeunes qui, là-bas, ne travaillent pas ; ces jeunes qui passent leurs journées dehors. En Algérie, on les appelle les *hitistes*, ceux qui tiennent les murs. "Là-bas" et ce "climat de constante oppression", voilà ce que lui rappelèrent ces mots prononcés dans un arabe dialectal par un groupe de jeunes hommes. Le son de cette langue du dedans, comme dirait Assia Djebar – langue maternelle qu'elle oppose à la langue du dehors, la langue du colonisateur – avait donc fait vaciller l'aplomb de Yamina. En un instant, elle sembla se retrouver dans son pays natal. À mesure que je l'écoutais, des paroles plus anciennes me revinrent à l'esprit. Je connaissais alors Yamina depuis peu. En bas de l'immeuble parisien où s'était déroulé notre premier entretien, Yamina avait évoqué sa fille. La veille, celle-ci avait voulu appeler son père en Algérie – elle comptait lui demander un peu d'argent. Alors que sa fille parlait, Yamina s'approcha de la cabine téléphonique. La voix de T. la fit reculer brusquement, « et très loin ». Cet homme, dont elle dit qu'elle ne se sentait pas assez loin de lui, a toujours refusé de divorcer, afin de la garder prisonnière.

Alors que nous approchions de la maison d'Halim, elle me fit part de son malaise : depuis son arrivée en France, depuis, plus exactement, qu'elle avait obtenu le statut de réfugiée, elle avait l'impression de tourner en rond. Elle voulait demander la nationalité française, car cela lui permettrait, entre autre, de voyager où elle le désire, mais une employée de la préfecture l'en avait découragée : tant qu'elle serait mariée, lui avait-on dit, pas de nationalité française. Si elle le pouvait, elle divorcerait, mais elle ne savait comment faire – elle pensait que le code de la famille algérien ne lui permettait pas de le faire. Selon ce code en effet, seul un homme a le pouvoir unilatéral de divorcer. Et Yamina était (et reste) persuadée que T., qui malgré la distance a encore du pouvoir sur elle, n'accepterait jamais de la divorcer. « S'il peut me faire chier, il le fera, comme toujours », dit-elle amèrement. Mais, dit-elle en apercevant la demeure de son ami, « il ne faut pas trop que j'y pense et que je profite de ma nouvelle vie, ici ».

Les rapports des mouvements féministes au droit ont toujours été complexes et hétéroclites, l'arène juridique apparaissant à la fois comme « une institution contraignante, mais aussi comme une construction sociale partiellement malléable » (Bereni, Debauche, Latour,

Revillard, 2010 : 9) – Catherine MacKinnon (1989) avait déjà montré que, par-delà les logiques patriarcales du droit, une jurisprudence féministe pourrait initier de profondes transformations sociales. Cette tension entre logiques conservatrices et potentialités créatrices sera au cœur de chapitre.

Il nous faudra tout d'abord appréhender la particularité du code de la famille, ensemble de lois régulant les relations familiales – pour cela, il conviendra de revenir au choc colonial. Les controverses contemporaines autour du code de la famille en Algérie, plus particulièrement autour des conditions du divorce, seront ensuite questionnées, en ce qu'elles révèlent des possibilités d'individualisation pour des femmes. Pour terminer, une multiplicité d'usages pragmatiques du droit sera interrogée. Des tentatives d'amender, voire d'abroger le code de la famille à celles de pénaliser les violences faites aux femmes, apparaîtront alors les manipulations du droit qui s'agencent entre la France et l'Algérie – précisons que le code de la famille gouverne aussi bien la vie des Algériennes vivant en Algérie et que celles des femmes qui ont choisi de s'installer en France.

Au cours de ce chapitre, il sera donc question du rapport à la contrainte sexuée au regard de la loi que nombre d'hommes, de par la place qui leur est assignée dans l'ordre sexué, pensent devoir incarner. Ainsi du père de Kafka qui, par ce qu'il était la loi, confondant ainsi pouvoir et autorité, ne cessait de traquer épouse et enfants comme du gibier – épouse et enfants ne savaient donc jamais quand et comment la violence allait s'autoriser. En ce sens, nous appréhenderons la loi en ce qu'elle structure le champ d'opposition du masculin et du féminin : à la domination du masculin est associée la neutralisation, voire la soumission du féminin.

5. a. Le code de la famille algérien, onde du choc colonial

Nous l'avons vu : au cours de l'année 1961, dans un village de Kabylie, Samia fit partie de l'infime minorité de filles algériennes qui allèrent à l'école française à l'époque de la colonisation⁸². Ajoutons ceci : des militaires, non des institutrices, dispensaient les cours. En effet, alors en pleine guerre, la puissance coloniale menait une « campagne de séduction » incitant les Algériens, et surtout les Algériennes, à se désolidariser du FLN : des unités de soin

⁸² Revoir 1. a. Sur les chemins de l'école.

itinérantes et des écoles s'implantaient à proximité des villages – des appelés du contingent, mieux perçus que les légionnaires, les parachutistes ou les harkis, y enseignaient (Rahal-Sidhoum, 1996 : 71). En 1959 déjà, la loi de Sid Cara⁸³ avait entamé ces tentatives de séduction en modifiant le code de statut personnel : interdiction de la répudiation, imposition d'une procédure judiciaire pour le divorce et suppression de la contrainte matrimoniale. Le 6 juillet 1959, on pouvait lire dans les colonnes du quotidien *al-Moujâhid* : « Ainsi, des Français, au surplus chrétiens ou de confession israélite comme l'est, paraît-il, M. Michel Debré [alors premier ministre], ont osé de propos délibéré porter atteinte au Coran, de par son essence immuable, et imposer par le sabre aux musulmans d'Algérie les lois laïques de France et ce dans la matière la plus sacrée, à savoir le statut personnel » (cité par Arkoun, 2010 : 181). Ironie de l'histoire : comme nous allons le voir à présent, en 1959, ce code de statut personnel était loin d'être un élément endogène à la société algérienne. Il avait été progressivement instauré par la puissance coloniale afin de réguler l'ensemble des relations familiales (mariage, filiation, héritage...). En d'autres termes, c'est le choc colonial qui engendra « une fétichisation du statut personnel orchestrée par la puissance coloniale » (Tahon, 1995 : 134).

Suite à l'ouverture des premières écoles pour filles "indigènes" en 1845 (Kitouni-Dahmani, 1996), furent créées, à partir de 1850, des Médersas officielles pour la formation de juristes "indigènes". À partir de 1870, l'École de droit d'Alger opéra un travail de codification du *fiqh*, le droit musulman⁸⁴, afin de l'insérer dans les normes juridiques françaises. Ces pratiques figèrent les systèmes de droits locaux reconnus pour leur souplesse et leur caractère pragmatique – entre autre, un *qâdhi* (juge) bénéficie d'importantes marges d'interprétation. Cette mise en œuvre codifiée du droit a essentiellement affecté les pratiques matrimoniales. De 1834 à 1959, la puissance coloniale légiféra afin de permettre aux Algériens et aux Algériennes de pouvoir choisir, à titre individuel, pour le droit matrimonial français, sans que cela ne leur donne la citoyenneté française (Grabba, Haddab, 2007)⁸⁵. Elle imposa ainsi une forme de pluralisme

83 Figure oubliée, Naffisa Sid Cara fut la première femme musulmane à devenir membre d'un gouvernement français (1959-1962). Secrétaire d'État chargée des questions sociales en Algérie et de l'évolution du statut personnel, elle signa, conjointement avec Michel Debré alors chef du gouvernement, l'ordonnance stipulant le consentement des deux personnes pour la validation d'un mariage.

84 On a souvent tendance à confondre la *shari'a* et le *fiqh*. La *shari'a* est l'ensemble des règles juridiques figurant dans le Coran (comme le terme *qur'ân* l'indique, le coran est une récitation) et la Sunna (ensemble de règles composé des *hadith*, récits indépendants du Coran et décrivant les faits et gestes du prophète et de ses compagnons, et de la tradition). Le *fiqh* est le produit d'une élaboration humaine. Cette jurisprudence a été cumulée, pour l'ensemble, au cours des trois premiers siècles de l'islam.

En Algérie, pays à majorité sunnite, l'islam religion d'état (article 2 de la constitution). Quant à l'article 222 du code de la famille, il stipule : « En l'absence d'une disposition dans la présente loi, il est fait référence aux dispositions de la *shari'a* ».

85 Sur la manière dont la III^{ème} République française, via la législation foncière et fiscale, le régime forestier et le code de l'indigénat, a exclu les populations colonisées de la sphère de la citoyenneté française, voir Ageron

juridique (droit français, droit musulman codifié et coutumes kabyles, comme on les appelait alors). Sous la volonté affichée d'améliorer le sort des femmes Algériennes, ce dispositif hiérarchisé visait à reproduire la domination coloniale, via la mise en concurrence des coutumes kabyles et du droit musulman codifié (Grabba, Haddab, 2007). Cette mise en concurrence se retrouve dans les paroles de Yamina dont la mère hérita d'une part des terres de son père : « à l'époque, c'était rare qu'une fille hérite. Nous, quand on a voulu partager les biens de mon père, ma mère a dit : "vous les filles, vous n'avez pas le droit". Je lui ai demandé pourquoi. Elle m'a dit : "c'est comme ça, vous êtes des filles". Je lui ai dit : "toi tu as bien hérité des terres de ton père". Elle m'a dit : "ce n'est pas pareil. Vous, vous êtes des Kabyles, moi, je suis une Arabe. Les arabes ils donnent à leurs filles ; les Kabyles, non"⁸⁶ ».

Ainsi, et comme s'en targua un certain Monsieur Le Chatelier : « En 80 ans, nous (la France) y (en Algérie) avons fabriqué un islam unique au monde, (...) avec des mosquées administratives, des dévots recensés, des cadis fonctionnaires, (...), et maintenant un code nouveau modèle, produit bâtard du droit musulman et de jurisprudence française » (cité par Rahal-Sidhoum, 1994 : 118). Inscrivant dans la loi les rapports entre hommes et femmes, la puissance coloniale ne put s'empêcher d'y laisser son empreinte. « Organisant et structurant un statut personnel dit "musulman", sans accorder la protection sociale donnée aux familles françaises, cassant pour longtemps les dynamiques à l'œuvre dans le corps social, tour à tour dédaignant le féminin musulman ou l'enfermant dans des "orientaleries" fantasmatiques, elle [s'est dotée] d'instruments permettant une *"idéologisation de la tradition"* » (Rahal-Sidhoum, 1994 : 118). L'instauration du code de statut personnel dévoile ainsi tout l'enjeu du statut des femmes durant la période coloniale⁸⁷. Un enjeu pour le régime colonial et pour le projet nationaliste algérien. Si la rhétorique coloniale a légitimé la domination française en s'appuyant sur le statut soi-disant inacceptable des Algériennes, du côté algérien, le statut personnel était perçu comme le seul repli possible face à la présence du colonisateur (Tahon, 1995 ; Lalami 2008). Dès lors, et si toute tentative d'individualisation était sanctionnée, dans ce contexte, elle était encore plus refusée aux femmes algériennes (Gadant, 1995b).

(2005). Sur les contradictions entre le code de l'indigénat et les principes fondamentaux du droit français, voir Le Cour Grandmaison (2010). Cette monstruosité juridique est d'autant plus pernicieuse que les "indigènes" ne pouvaient accéder à la citoyenneté française qu'à condition de se détacher leur code de statut personnel – très peu s'y résolurent (Tahon, 1995).

86 Alors que les coutumes kabyles recommandaient l'exhérédation totale des femmes, la *shari'a* ouvre l'héritage aux femmes, même si c'est à part inégale (une femme hérite d'une part équivalant à la moitié de celle d'un homme).

87 Pour un état des lieux des recherches qui ont interrogé rôles et paroles de femmes dans le fait colonial, lire Barthélémy, Capdevila, Zancarini-Fournel (2011).

À l'indépendance, la priorité ne fut pas de réformer ce code⁸⁸. Le 31 décembre 1962, une loi de transition reconduisit la législation coloniale en matière de code de statut personnel (Pruvost, 1999, 2002). En mars 1963, Ben Bella, premier président algérien, invita ses "sœurs" à se battre pour l'égalité des droits, « et à ne pas compter sur leurs frères pour leur donner la permission d'agir » (cité par Harbi, 2004 : 49). Les femmes qui voulurent s'impliquer dans la lutte pour l'égalité furent orientées vers l'Union Nationale des Femmes Algériennes (UNFA) que le FLN créa en 1963⁸⁹. Le projet socialiste y occultait tout autre projet de société (Daoud, 1993 ; Gadant, 1995a) et, comme le dit Yamina, « l'UNFA était à la botte du FLN ». Elle y milita entre 1986 et 1988. Elle avait assisté, comme toutes les enseignantes de la commune où elle travaillait, à une assemblée générale chargée d'élire une coordinatrice communale. Elle n'était pas intéressée. Mais toute l'assemblée la désigna – elle avait déjà « cette réputation d'être très insolente ». Elle remporta l'élection. Elle fut détachée de tout enseignement et put alors se vouer « corps et âme à la cause du FLN », dit-elle ironiquement. À ses yeux, l'UNFA n'avait rien d'un parti féministe : « le FLN donnait les ordres et l'UNFA ne bronchait pas ». Fériel en fut également membre, un temps seulement, car elle comprit rapidement que « ce n'était pas un lieu où on pouvait faire grand chose ». Néanmoins, c'est bien dans les sillons de cette organisation que furent créés les premiers Groupes Autonomes de Femmes Travailleuses, prémices d'un mouvement de femmes autonome en Algérie s'enracinant dans le monde du travail pour protester contre les projets d'instauration d'un nouveau code de la famille (Belhouari-Musette, 2000).

À partir de 1964, des discussions au sein du Ministère de la Justice s'ajoutèrent à la mise en place de commissions pour élaborer un nouveau code de la famille. Des débats internes, entre partisans d'un idéal révolutionnaire socialiste et défenseurs des valeurs musulmanes, aboutirent à l'abandon du projet. Les discussions reprirent en 1966. Des rumeurs commencèrent à circuler en dehors de ces débats se déroulant à huis-clos. Des bruits qui furent confirmés par la publication du livre de Fadéla M'rabet, *Les Algériennes*, aux éditions Maspero en 1967⁹⁰. Y figurait en annexe le texte du projet de code de la famille⁹¹. Fériel découvrit l'ouvrage quelques années après

88 En Tunisie, le code de statut personnel fut instauré dès 1956, année de l'indépendance. Au Maroc, le code de la famille fut adopté en 1957.

89 Sur l'historique de l'UNFA, voir Djamila Belhouari-Musette (2000). Suite aux œuvres de bienfaisance menées par les militantes dans les années 1960 (l'objectif était de procurer un emploi aux veuves d'hommes morts pendant la guerre de libération nationale), apparurent, à la fin des années 1970, les premières réflexions sur les conditions du travail des femmes.

90 De 1963 à 1967, Fadéla M'rabet animait des émissions de radio, dont l'émission "le magazine de la jeunesse" au cours de laquelle de jeunes filles exprimaient leurs points de vue sur la société nouvellement indépendante. Elle publia *La Femme algérienne* (1965) et *Les Algériennes* (1967) à partir de leurs témoignages, ce qui lui valut une radiation du lycée pour garçons où elle travaillait. Quant à ses émissions, elles furent arrêtées.

91 Voir annexe 3.

sa publication. « Quand je l'ai lu », dit-elle, « je suis tombée des nues. C'était le mythe de la révolution, de l'Algérie socialiste – on disait la révolution dans le langage courant. Et on en était les preuves vivantes : on était allées à l'école, au lycée... On était à la fac, et tout un coup, on lit ces choses-là, aberrantes au niveau de code de la famille. Ça a déterminé mon engagement, plus que ce que j'avais pu vivre individuellement, parce que ça montrait un tel contraste entre ce que je connaissais de mon Algérie, ou ce que je croyais connaître. Et ce texte-là, je trouvais insensé de l'accepter ». Fériel était alors étudiante à l'université d'Alger, dans une filière littéraire. En cette année 1973, elle commença à militer. Elle et ses amies avaient pensé que la reformulation du statut juridique des femmes allait s'inscrire « dans l'esprit du reste du discours », en consacrant « l'égalité entre les hommes et les femmes ». Dans sa « grande naïveté », le petit groupe d'étudiantes voulut agir de lui-même en créant un groupe autonome mais se heurta « à tout l'appareil unique du FNL ». « À ce moment-là », se souvint Fériel, « ça a été un peu mouvementé, on s'est un peu agitées, mais le projet n'a pas eu de suite, donc il n'y avait plus de raison de s'agiter autour de la question ».

Peu après, Fériel commença à travailler en tant qu'enseignante, d'abord dans un lycée, puis à l'université. Elle devint militante de l'Union Générale des Travailleurs Algériens, « l'UGTA, qui était, bien sûr, le seul syndicat possible ». Un temps, elle mit la question du droit des femmes « entre parenthèses ». Pourtant, dit-elle rétrospectivement : « quand je me suis mariée, j'ai eu la désagréable surprise de voir que mon livret de famille avait quatre pages pour les quatre épouses. On était jeune, on en riait, mais je pense qu'on n'aurait pas dû rire. J'aurais dû prendre conscience que la question du code de la famille était là. Il n'y avait pas de code de la famille, au sens où il n'y avait pas de loi, mais un homme pouvait être polygame. La preuve : mon livret, qui d'ailleurs était celui de mon époux, avait quatre pages. Je me dis que j'étais vraiment aveuglée. Je pense que je riais dans une attitude d'auto-protection, parce que je devais me sentir humiliée ».

En 1979, un nouveau projet fut déposé par une commission du ministère de la Justice. C'est alors que « la chose s'est vraiment imposée » à Fériel – elle avait, dit-elle, mûri ; elle avait tout de même vingt-six ans. Elle et d'autres jeunes femmes photocopiaient et distribuaient l'avant-projet du code de la famille. D'autres groupes de femmes, notamment d'anciennes *moudjahidât* [femmes ayant participé à la guerre de libération nationale] et d'avocates, le diffusaient afin de sensibiliser l'opinion (Pruvost, 1999). Au mois de mars, Fériel usa de sa position de secrétaire de section de l'Institut des sciences politiques d'Alger pour obtenir la salle qui permit à des militantes d'organiser un débat sur la situation des femmes en Algérie – celles

qui s'y étaient regroupées voulaient se distancier de l'État et des organisations qu'il chapeautait. En décembre, elle organisa avec un groupe d'étudiantes deux journées de débats à l'Institut de sciences politiques. Dans le même temps, des groupes de femmes travailleuses (milieu de l'enseignement, de la santé, des ministères ou des entreprises) se formaient, en dehors de l'UNFA (Belhouari-Musette, 2006). Les mobilisations entraînèrent le retrait de cet avant-projet.

En 1981, une nouvelle version du projet vit le jour (Pruvost, 1999). Quatre manifestations furent alors organisées par ce mouvement autonome encore balbutiant pour signifier son désaccord⁹². Plusieurs comités de femmes se créèrent dans différentes villes algériennes. 1983 : une vague de répression toucha l'ensemble des milieux politiques algériens. Des centaines de militantes furent arrêtées et jetées en prison. Vidés de la majeure partie de leurs membres, les premiers comités de femmes ne purent empêcher l'instauration du code de la famille. 1984 : Fériel était en France. Elle et son mari étaient venus pour une « année sabbatique ». Elle voulait y poursuivre ses recherches sur les relations diplomatiques entre l'Algérie et les États-Unis. Elle avait entamé à Alger un troisième cycle en sciences politiques – elle menait une analyse des représentations de la guerre de libération nationale véhiculées par le *Times*, entre 1954 et 1962. Mais « la situation ne cessant de se dégrader politiquement » en Algérie, le couple choisit de rester en France – ce qui est, rappelons-le, souvent le cas pour les migrations : pensées comme une stratégie temporaire, elles finissent bien souvent par s'installer dans la durée (Percot, 2005). De France, Fériel apprit que le code de la famille algérien avait été approuvé. Adopté le 9 juin 1984, il fut présenté à la presse le 18 juin – *al-Moudjahid* était alors l'unique journal existant jusqu'en 1989. Le ministre de la Justice déclara que le choix de ce code s'inscrivait dans l'élaboration d'une société gouvernée par « une morale socialiste qui respecte les valeurs arabo-islamiques du peuple algérien » (*al-Moudjah*, 19 juin 1984, cité par Pruvost, 1999).

Le code de la famille instauré par l'assemblée nationale algérienne en 1984 allait figer, un peu plus encore que sous la colonisation, le *fiqh*. Ce dispositif juridique lentement mis en place, de par ses dispositions intégrant des éléments du *fiqh* musulman et du droit français, apparaît alors comme l'une des ondes les plus pernicieuses du choc colonial. Tout en puisant dans le *fiqh*, le code de la famille recourt à des catégories juridiques du code civil français. Ainsi, le mariage doit résulter d'un accord entre deux époux et être notifié devant notaire et/ou officier d'état civil. Son enregistrement à l'état civil est obligatoire. Par ailleurs, la présence d'un *wali* (tuteur

92 Au cours de cette même année, de nombreuses femmes se mobilisèrent pour manifester contre l'interdiction pour les femmes de sortir du territoire algérien sans l'autorisation d'un homme. L'interdiction fut levée.

matrimonial) est, pour une femme, une condition obligatoire à la validation d'une union. C'est à ce tuteur que revient la responsabilité (*yatawallâ*) de marier une femme. Cette situation d'exception fait de ce texte un « en dehors du système juridique algérien » (Grabba, Haddab, 2007 : 43). Nombre de militantes, se revendiquant d'une démarche laïque, critiquent ce qu'elles qualifient de contradictions entre le code de la famille et la constitution algérienne qui reconnaît l'égalité entre hommes et femmes. L'une d'elles se souvint d'un débat télévisé avec un membre d'un parti religieux qui lui dit : « vous voulez prendre exemple sur les Européennes. Je lui ait dit : je suis pratiquante, je suis musulmane et je parle de la constitution algérienne (rires). Vous remettez aussi en cause la constitution ? Dans le code du travail ou du commerce, on peut faire des écarts. Pourquoi se référer à la *shari'a* juste pour les droits des femmes ? ». Et si l'instauration de ce code a duré vingt-deux ans, depuis 1984, ce dispositif juridique reste l'objet d'intenses controverses.

5. b. Controverses

Juillet 1996 : le gouvernement algérien annonce une révision du code la famille. Des associations de femmes s'allient pour proposer une série d'amendements – avec le soutien de certains journaux, elles essayent de collecter un million de signatures pour faire pression sur le gouvernement⁹³. Aussitôt, d'autres associations féminines, proches de partis politiques d'obédience religieuse, publient des contre-propositions. Celles-ci rejettent tout amendement du code, considéré comme une application de la *shari'a*. Cette controverse montrerait la prégnance de l'influence de la religion pour définir la place des femmes dans la société algérienne (Grabba, Haddab, 2007). En d'autre termes, et comme le soulignait Fériel, « la question du code de la famille, c'est un débat idéologique. Tout de suite, on te balance la religion à la figure. Le code de la famille, il parle de polygamie, du *wali*. Tout ça, c'est très marqué religieusement ». Encore faut-il, pour saisir toute la complexité de ces controverses, revenir sur la quasi absence (l'invisibilité ?) de mouvements de femmes se revendiquant du féminisme islamique en Algérie.

93 Sur l'alliance de ces associations qui, dans les années 1990, campaient sur des positions divergeantes par rapport à la politique étatique d'éradication de l'islamisme, voir 3. b. Au tournant des années 1990 : l'exhibition de corps meurtris.

Dès 1999, Saliha Boudeffa relevait que la diversification des mouvements de femmes en Algérie donnait lieu à deux formes distinctes : un féminisme laïc et un féminisme d'inspiration islamique au sein duquel des femmes tentent de s'approprier l'espace "traditionnellement" masculin de la mosquée⁹⁴. « Ces femmes retrouvent à partir de la mosquée une sorte de sociabilité [féminine], mais tentent aussi un processus d'affirmation de soi individuel » (Boudeffa, 2006). Elles mettent également en place des actions sociales de proximité (Boudeffa, 1999, 2006). Bien que travaillant en profondeur la société algérienne, cette part du mouvement des femmes algériennes est peu visible (Boudeffa, 2006). Aucune figure algérienne ne s'est effectivement engouffrée dans le mouvement de réflexion et d'élaboration d'une pensée singulière engendré par le féminisme islamique depuis des décennies. Les propos de Fériel le confirment : « Les filles du Hamas [parti politique algérien d'obédience religieuse], ce n'est pas parce qu'elles sont députées qu'elles sont féministes. En Iran, au Pakistan, ou ailleurs, elles produisent des théories, elles disent le Coran n'a pas dit ça, vous êtes réactionnaires, vous ne savez pas lire le Coran – c'est comme ça qu'elles parlent ! Mais, je crois qu'il n'y en a pas en Algérie, parce que les mouvements islamistes en Algérie sont réactionnaires... et parce que notre mouvement [laïc] a pris de la place... Sincèrement ; en tout cas, je n'en connais pas ». De fait, les figures les plus connues de ce mouvement sont : « Konca Kuris en Turquie, Nadia Yassine figure du mouvement Justice et Spiritualité au Maroc qui affirme ouvertement que « *la jurisprudence musulmane est machiste* », les Égyptiennes Suhayla Zayn al Abidin Hammad et Heba Raouf Ezzat, ainsi que la Saoudienne Manal ash-Sharif qui a lancé le mouvement pour lever l'interdiction de la conduite des femmes » (Ali, 2012 : 27). Mouvement global qui se déploie à l'échelle locale, le féminisme islamique est un ensemble de discours et de pratiques qui « revendique notamment un droit à l'interprétation (*ijtihad*) susceptible de promouvoir l'égalité des sexes, des rôles nouveaux dans les rituels et les pratiques religieuses, des changements dans les domaines du droit familial, du droit pénal, et des pratiques juridiques et politiques » (Latte Abdallah, 2010 : 9)⁹⁵. Ce mouvement ne s'est donc pas enraciné en Algérie – ce pays, confronté à

94 Notons dans l'aire arabo-musulmane, la plupart des mouvements de femmes, qu'ils soient laïcs ou islamiques, occultent de leur luttes les questions de l'avortement et de la sexualité hors mariage. En cela, ces mouvements se distinguent, de par leur histoire, des mouvements féministes qui ont émergé aux Nords.

95 Sur le féminisme islamique, voir, à titre indicatif, Badran (1990, 1994, 2007, 2009, 2010) ; Yamani (1996). Les travaux de Margot Badran sont intéressants en ce qu'ils récusent la dichotomie entre le féminisme islamique contemporain et ce qui aurait été, dans les années 1920 au Moyen-Orient, un "féminisme colonial". Leyla Dakhli et Stéphanie Latte Abdallah (2010) insistent, quant à elles, sur la diversité des mouvements féminins qui se manifestent de nos jours au Moyen-Orient.

D'autres travaux interrogent le féminisme islamique moins comme un ensemble de discours savants et universitaires s'insérant dans les courants réformateurs qui traversent l'islam que comme des pratiques, locales et quotidiennes, qui produisent de nouvelles formes de subjectivités féminines (Mahmood, 2009 ; Latte Abdallah, 2010).

l'occupation coloniale, était déjà resté en retrait des débats sur la situation des femmes qui, au cours de la *Nahda* (renouveau, réforme), agitèrent au début du XIX^e siècle les pays de l'aire arabo-musulmane (Lalami, 2012).

L'absence de telles dynamiques sociales en Algérie a participé de la cristallisation du code de la famille sur les versions les plus conservatrices du *fiqh*. Comme le souligne Margot Badran, « le *fiqh* n'a nulle part été plus insidieusement utilisé pour saper les notions coraniques d'égalité et d'équilibre des sexes que dans les lois sur le Statut personnel musulman ou les Lois sur la famille musulmane adoptées par certains États se revendiquant de la *charia* » (Badran, 2007 : 63). Et c'est bien parce qu'elles considèrent le code de la famille comme une application de la *shari'a* que des associations de femmes refusèrent toutes propositions d'amendement du code de la famille algérien au cours de l'année 1996.

Ces controverses contemporaines rappellent celles qui ont rythmé la « valse-hésitation » (Pruvost, 1999) ayant précédé l'instauration du code⁹⁶. De ces controverses, je ne retiendrai ici que celles liées au divorce. Elles nous permettront de mieux saisir les parcours de femmes exposées à la violence conjugale, plus particulièrement leur rapport à la contrainte sexuelle. Alors que la première partie a montré qu'isolement et absence d'aide extérieure poussent des femmes à rester dans la sphère conjugale⁹⁷, il s'agira à présent de questionner les réactions du social, et non plus du groupe familial, face aux désirs que révèlent leur volonté de divorcer.

Yamina tient à préciser qu'elle a *été* mariée, non qu'elle s'est mariée. Le code de la famille algérien liste les « "femmes prohibées" (*muharramât*) pour l'homme. C'est donc bien l'homme qui *se* marie tandis que la femme *est* mariée » (Pruvost, 1999). Yamina fut mariée une première fois, en 1976, alors qu'elle avait vingt-deux ans. Cette union ne dura que trois mois. Ayant assisté à une dispute entre la jeune femme et son époux, le frère de Yamina lui enjoignit de plier bagages pour revenir vivre auprès de sa famille. Yamina se souvint que son mari l'appela pour lui demander : « est-ce que tu veux qu'on se réconcilie ? ». Elle répondit : « non, je ne veux rien du tout ! Jamais ! Après tout ce que j'ai subi, je ne retournerai jamais chez toi. Alors, il a été demandé le divorce au tribunal ». Yamina reçut un document notifiant les motifs de la demande de divorce. Un document auquel elle dut répondre par écrit avant de se présenter au tribunal. Elle se souvint : « Lui, il voulait mettre tous les tords sur moi. Dans sa lettre, il disait que... que je

96 Pour un historique de ces controverses, voir Pruvost (1999, 2002).

97 Revoir 3.a. La part incertaine

refusais de me soumettre à... que je n'accomplissais pas mon devoir conjugal. Moi j'ai dit : "comment voulez-vous qu'une femme accomplisse son devoir conjugal si tous les jours elle est traitée comme une chienne, poussée hors du lit. Je ne vois pas"... Bref, j'ai répondu. Je n'avais rien à perdre ».

Le jour de l'audience, Yamina s'y présenta seule. À l'assistance d'un avocat, elle avait préféré les conseils d'un « vieux renard », un homme qui avait été leur voisin et qu'elle évoqua avec tendresse : « il m'estimait beaucoup, il m'appréciait beaucoup. Il me disait : "tu es plus intelligente que ton mari, plus instruite que lui". Il adorait discuter avec moi. Il voyait qu'il me maltraitait, et ça lui faisait de la peine, alors il m'a toujours défendue ». Le vieil homme l'avait donc avertie : elle ne devait pas dire vouloir divorcer (cela aurait joué contre elle) ; elle devait laisser son époux le faire. Aussi, affirma-t-elle au juge vouloir retourner chez elle. Son époux, « au lieu de sauter sur l'occasion » maintint sa demande de divorce – le vieil homme l'avait poussé à le faire ; le mari était tout aussi jeune que Yamina, et pour lui, les paroles du vieil homme étaient comme des « paroles d'évangile ». Le divorce fut alors prononcé en faveur de Yamina. « Ils ne m'ont rien demandé », s'étonna-t-elle encore, « ni dommage ni intérêt, au contraire, c'est lui qui a payé. Je ne sais pas si c'est le bon dieu – c'est ce que je me dis, des fois ». Mais en 1989, Yamina fut de nouveau mariée. Depuis, T. a toujours refusé de la divorcer. Quant aux possibilités pour une femme algérienne de demander le divorce, elles sont des plus réduites.

Cette question des conditions de possibilité d'un divorce s'est retrouvée à chacune des phases de la rédaction du code de la famille. En 1966, on envisagea la dissolution judiciaire, pour remplacer la répudiation (*talâq*) (Pruvost, 1999). Seul l'avant projet de 1979 accorda aux deux époux le droit de demander le divorce (Pruvost, 1999). En effet, à partir de 1981 fut de nouveau instaurée la répudiation comme droit exclusif de l'époux – dans la version du code telle qu'il fut adopté en 1984, le mari conserve cette prérogative⁹⁸. Par ailleurs, d'un avant-projet à l'autre, les motifs permettant à une femme d'instruire une demande de divorce ont été limités⁹⁹. Il s'agit de motifs dont la preuve est bien souvent délicate à rapporter. Ainsi du « refus de l'époux

98 Art. 48. (Modifié) - "Le divorce est la dissolution du mariage, sous réserve des dispositions de l'article 49, ci-dessous. Il intervient par la volonté de l'époux, par consentement mutuel des deux époux ou à la demande de l'épouse dans la limite des cas prévus aux articles 53 et 54 de la présente loi."

99 Art. 53. (Modifié) - "Il est permis à l'épouse de demander le divorce pour les causes ci après : 1 - pour défaut de paiement de la pension alimentaire prononcé par jugement à moins que l'épouse n'ait connu l'indigence de son époux au moment du mariage sous réserve des articles 78,79 et 80 de la présente loi, 2 - pour infirmité empêchant la réalisation du but visé par le mariage, 3 - pour refus de l'époux de partager la couche de l'épouse pendant plus de quatre (4) mois, 4 - pour condamnation du mari pour une infraction de nature à déshonorer la famille et rendre impossible la vie en commun et la reprise de la vie conjugale, 5 - pour absence de plus d'un (1) an sans excuse valable ou sans pension d'entretien, 6 - pour violation des dispositions de l'article 8 ci-dessus, 7 - pour toute faute immorale gravement répréhensible établie, 8 - pour désaccord persistant entre les époux, 9 - pour violation des clauses stipulées dans le contrat de mariage, 10 - pour tout préjudice légalement reconnu".

de partager la couche de l'épouse pendant plus de quatre mois » (article 53, alinéa 3). En 2005, le code fut amendé. Pour la majeure partie des associations, il ne s'agit que d'une réformette, d'« une réforme en trompe-l'œil » (Lalami, 2006)¹⁰⁰. Les principaux piliers sur lesquels ce texte de lois édifie les relations familiales ont été maintenus : les conditions du mariage (si une femme a désormais la possibilité de choisir son tuteur, présence et accord de ce dernier restent obligatoires) ; la polygamie (certes, depuis 2005, la première épouse doit donner son accord) ; la filiation paternelle ; les conditions du divorce. Alors qu'un homme a la possibilité de divorcer de manière unilatérale, « les conditions qui rendent recevable la demande de l'épouse sont liées à la fonction de l'époux (prise en charge de la famille et procréation) et élargies à la violation d'une des clauses du contrat de mariage, à "tout préjudice légalement connu" et au "désaccord persistant entre époux" » (Lalami, 2006 : 25).

Dès lors, si une femme veut se séparer de son époux, elle n'a qu'à « racheter sa liberté », comme dit Wassila. Cette dernière rit, de manière bien sarcastique, en évoquant cette somme qu'elle dût payer. « Bien sûr », dit-elle, « que j'ai payé ma liberté. Sinon, jamais je n'aurais été divorcée ». Elle dut donc payer le *khol'*, la somme d'argent (qui ne peut dépasser le montant de sa dot) qu'une femme doit verser à son mari si elle souhaite divorcer sans son consentement¹⁰¹. Et quand bien même elle a payé pour sa liberté, sa mère lui en a toujours voulu – aucune femme dans la famille n'avait jusque-là osé divorcer car, comme lui répétait sa mère : les femmes ont toujours accepté leur situation.

Ces controverses sur le divorce rendent compte de la manière dont sont perçues les tentatives d'individualisation dans la société algérienne. Déjà, face à la puissance coloniale, de telles tentatives étaient lourdement sanctionnées, de manière plus virulentes pour les femmes que pour les hommes (Gadant, 1995b). Car c'est bien le féminin qui a pour tâche de relier les membres d'un groupe, afin de maintenir son équilibre. Comme le dit Samia : « Oui, une femme peut partir, elle peut demander le divorce si elle n'est pas contentée sur le plan sexuel, ou si son mari la tape – même si elle ne l'obtiendra pas pour ça... Mais elle doit quand même tout faire pour maintenir le lien jusqu'au bout ». La sanction sociale qui pèse sur les désirs féminins

100 Notons deux changements significatifs : une femme peut désormais transmettre sa nationalité à ses enfants ; une femme divorcée qui obtient la garde de ses enfants a le droit de garder le domicile conjugal (Lalami, 2006). Dans la version de 1984, ce droit au logement avait été rendu caduc par la restriction portée à l'article : « Est exclu de la décision le domicile conjugal s'il est unique » (cité par Pruvost, 1999).

101 Art. 54. (Modifié) - "L'épouse peut se séparer de son conjoint, sans l'accord de ce dernier, moyennant le versement d'une somme à titre de "khol'â ". En cas de désaccord sur la contrepartie, le juge ordonne le versement d'une somme dont le montant ne saurait dépasser la valeur de la dot de parité "sadaq el mithl " évaluée à la date du jugement.

Déjà, l'avant-projet de 1981 permettait à une femme d'obtenir le divorce avec compensation (*talâq bil khol'*), procédure empruntée au *fiqh* hanafite (Puvost, 1999).

d'individualisation, via les codifications juridiques récentes des conditions du divorce, est donc sans cesse réactualisée dans le temps présent.

Pour contourner cette réprobation sociale, des femmes tentent alors d'user pragmatiquement du droit pour transformer la configuration des rapports entre les sexes (en réinterprétant les textes et/ou en les amendant). Et c'est bien à partir de possibles déjà existants (comme la pratique de la jurisprudence en Islam) que de nouveaux possibles sont créés. Au cours des quinze dernières années, en Algérie, aux multiples usages pragmatiques du droit, dans un premier temps focalisés sur le code de la famille, se sont ajoutées des tentatives de pénalisation des violences faites aux femmes. Comme le dit Fériel : « autant, pour le code de la famille, il faudra laisser le temps. Autant, sur les violences, c'est pas une question qui puisse être sujette à débats idéologiques. C'est le patriarcat ordinaire mais... La violence est un fait établi, donc les violences, c'est impossible de te balancer la religion à la figure. Même les partis islamistes, les gens, les associations ne pourront jamais dire que les violences n'existent pas. L'état du débat n'est pas là ». Pour clore ce chapitre, il importe donc de questionner ces récentes transformations opérées dans les manières d'appréhender et de manipuler le droit.

5. c. Usages pragmatiques du droit

« Vous savez », me disait une militante algérienne, « si les femmes ont décidé de lutter pour leurs droits, c'est à partir d'expériences et de souffrances ; à partir de l'application de lois discriminatoires ». Tous les récits collectés auprès de militantes féministes Algériennes ont fait apparaître la manière significative dont l'instauration du code la famille, ce « code de l'infamie », a façonné leur trajectoire. « Une des plus grandes violences, la première violence, c'est le code de la famille ; c'est une violence qui institutionnalise et qui contient toutes les autres ». « La violence institutionnelle renforce les deux premières, [violences physiques et psychologiques]. C'est une violence très forte, parce que c'est une violence symbolique qui vient prendre le relais des précédentes. Quand il y a cette violence symbolique qui définit les femmes comme inférieures, c'est la violence de l'État, la violence de la loi... Et alors, une femme n'a plus de recours pour se défendre contre les deux premières ». « C'est une violence institutionnelle : le code de la famille ne fait que renforcer la violence de la famille et de la société. C'est une

violence légalisée. Et... je crois que c'est aussi la plus dangereuse, parce qu'elle légalise tout le reste ». Au cours des premières années d'enquêtes, j'ai maintes fois entendu des militantes féministes formuler de telles réflexions.

Éveillant en elles de premières réactions à l'ordre sexué, le code de la famille a ainsi amené des femmes à s'impliquer au sein de groupes ou d'associations pour demander qu'il soit réformé voire, proposition plus radicale, purement et simplement abrogé. Quant à Yamina, si elle put entrer à l'école « grâce » à son père, elle ne put choisir son métier. Elle rêvait – rêve encore – d'aller à l'université et de poursuivre des études, de lettres ou de droit. « Ce n'est donc pas par vocation » que Yamina devint enseignante. Elle aurait voulu être avocate. « Ça me vient peut-être de la famille, qui m'a toujours commandée, qui m'a toujours... écrasée. Je voulais prendre ma revanche. Et la vocation d'avocate, ce n'est pas par hasard. C'est ce que je voulais faire vraiment, peut-être parce que je n'ai pas pu me défendre. Je vais me défendre, je vais défendre, je vais leur apprendre, moi ce que c'est... j'aurais écrasé les hommes, c'est sûr ». Et elle l'aurait fait avec plaisir, dit-elle en souriant. Samia formula les choses de manière plus virulente encore : « Je ne sais pas comment on va s'en sortir. Mais je sais que c'est avec une éducation des enfants ; en éduquant les gens. C'est un travail de longue haleine. Mais si il n'y a pas des lois qui font peur aux salopards, ils n'arrêteront jamais ». Pour comprendre ces volontés qui animent les usages pragmatiques du droit, reprenons l'historique des mouvements de femmes en Algérie.

À partir du récit d'une militante de ce qu'elle appelle le Mouvement Féministe Algérien (MFA), Djamila Belhouari-Musette retrace l'historique de ce groupe de femmes mobilisées pour arracher leur citoyenneté, politique et sociale. Une citoyenneté qu'elle définit comme « l'intégration à la société par tous les moyens » (Belhouari-Musette, 2006 : 178). Cette sociologue postule que les aspects des mouvements féministes liés au corps, tels qu'ils se sont manifestés en Europe ou aux États-Unis, ne sont pas très signifiants au regard du contexte algérien. Cette analyse rejoint celle de Dalila Djerbal (2003) : si la thématique des violences faites aux femmes a été écartée des préoccupations des premières associations de femmes algériennes, c'est parce que celles-ci ont longtemps été préoccupées par la question de leurs droits.

Écouter des femmes raconter et analyser, dans un élan réflexif, l'histoire de leurs luttes permet une approche plus nuancée. En effet, la question des droits comme celle des violences ont toujours irrigué les mouvements de femmes en Algérie¹⁰². Qui plus est, la focalisation sur le code

102 Sur la reformulation de l'énonciation des violences faites aux femmes dans les années mouvement des femmes en Algérie dans les années 1990, se reporter à la première partie (3. b. Effraction de corps meurtris).

de la famille a été d'ordre pragmatique. « Pour le mouvement des femmes, il est difficile d'affronter des pratiques inégalitaires imprégnant tout le corps social et ne permettant pas de prise directe. Il faut donc aborder la demande d'égalité en considérant un objet identifié, le code de la famille, comme l'un des mécanismes et l'une des techniques de domination du masculin sur le féminin » (Lalami, 2012 : 16).

De par ses fréquents allers et retours en Algérie, Fériel reste impliquée dans les luttes menées par des femmes Algériennes. Elle participa à la création, toute clandestine, de l'Association Pour l'Égalité des hommes et des femmes devant la Loi (APEL). « Le titre », précisa-t-elle, « était important ; il a été longuement réfléchi. Égalité devant la loi, ça indique bien ce que l'on veut : on réclame l'égalité entre les femmes et les hommes ». C'était en 1985. « On était trente-neuf à l'assemblée générale de la fondation de l'association ; elle se tenait dans un restaurant à Alger », se souvint une autre militante – comme Fériel, elle vit à présent en France, où elle est arrivée en 1992. En octobre 1988, suite à de nombreuses manifestations, la liberté d'association fut reconnue en Algérie. Aussitôt, d'autres associations furent créées : l'Association pour la Défense et la Promotion des Femmes, liée au Parti de l'Avant Garde Socialiste (PAGS), l'Association pour l'Épanouissement et l'Exercice de la Citoyenneté, Cris de femmes, Voix de femmes, *Ahlem* (rêve, en arabe)... (Lalami, 2012).

Dans un mouvement parallèle à la création d'APEL en Algérie, Fériel participa à la création d'APEL-Égalité en France, en 1990. Cette initiative fit suite à un colloque organisé à l'Institut du Monde Arabe (Paris) sur les droits des femmes au Maghreb. « L'idée, c'était de faire une sorte de vitrine, de relais des luttes des femmes là-bas. À cause de la clandestinité, les textes ne circulaient pas beaucoup. C'était l'occasion d'être un relais et de permettre la circulation des idées ». En outre, il y eut une volonté d'ouvrir un espace de rencontres et d'échanges avec des féministes françaises. Mais en aucune manière, il n'était question pour Fériel et les autres militantes du sort des femmes étrangères et/ou immigrées en France. Elles n'avaient jamais imaginé que le code de la famille allait les « poursuivre jusqu'en France ». Pourtant, à chaque fois qu'elle voyageait avec ses enfants, Fériel devait demander à son époux de lui signer une autorisation de sortie du territoire français. Mais le reste, « les accords bilatéraux, le code d'entrée et de séjour, le chantage au papier... », elle et d'autres militantes le découvrirent au gré de leur expérience migratoire. Et c'est ce qui donna « une réelle consistance, une réelle épaisseur à l'association » APEL-Égalité. Les militantes se sont rapidement aperçues que les accords

bilatéraux signés entre l'Algérie et la France¹⁰³ permettaient l'application du code de la famille aux Algériennes résidant en France ainsi qu'aux femmes ayant la double nationalité (française et algérienne). Depuis, elles ne cessent de dénoncer les truchements de ces conventions bilatérales. Elles trouvent intolérable qu'un homme puisse aller en Algérie répudier son épouse, sans même la prévenir. L'épouse ainsi répudiée ne peut plus prétendre à un titre de séjour – son renouvellement étant soumis au maintien de la vie conjugale.

Comme l'explique Fériel : « les effets du code de la famille se cumulent à la violence administrative [de l'État français] qui rend des femmes migrantes dépendantes de leurs maris. Les femmes qui rejoignent leurs maris sont dépendantes des démarches de regroupement familial. Par exemple, des hommes se marient, font venir leurs femmes avec un visa touristique, parce que le regroupement familial est long. Les démarches peuvent durer jusqu'à deux ans. Ensuite, ces femmes se retrouvent sans papiers et ils en font une esclave. Et, quand elles veulent se rebeller, ils vont en Algérie pour engager une procédure de divorce ». À ce propos, Fériel parle de doubles violences, se référant aux mobilisations d'associations qui se sont regroupées pour s'attaquer à la force de la loi française. En 2003, l'histoire d'Alev, jeune femme turque reconduite à la frontière suite à la dénonciation de son mari malgré des violences subies, a incité plusieurs associations à créer le Comité d'action interassociatif contre la double violence – depuis, ce comité s'est joint au GRAF (Groupe Asile Femmes) pour former l'ADFEM (Action et Droits des Femmes Exilées et Migrantes). Les mobilisations ont abouti à la promulgation de la loi du 26 novembre 2003 qui permet, avec l'accord d'un préfet, le renouvellement d'une carte de séjour si la rupture de la vie conjugale fait suite à des violences (Lesselier, 2006)¹⁰⁴.

Pour amoindrir la dépendance des femmes migrantes, des militantes revendiquent alors ce qu'elles appellent un « statut autonome », afin que des femmes venues dans le cadre d'un regroupement familial puissent obtenir un titre de séjour indépendant de celui de leur époux. Pour cela, des associations de migrantes s'allient avec des associations de militantes féministes dont les principales luttes sont liées à la contraception et aux violences faites aux femmes en France. Comme l'affirma Fériel : « pour demander un statut autonome pour les femmes migrantes, on ne peut pas être seules. Nos revendications doivent être relayées, et c'est le cas depuis des années. Dans les déclarations du 8 mars [journée internationale de luttes des femmes]

103 Le 27 décembre 1968, fut signé un accord bilatéral entre la France et l'Algérie relatif à la circulation, à l'emploi et au séjour des ressortissants algériens et de leurs familles en France – depuis trois avenants à cet accord se sont succédé (1985, 1994, 2001).

104 Il a ensuite été spécifié, par voie de circulaire, que les violences devaient être prises en compte, quand bien même une femme n'aurait obtenu aucun titre de séjour – dès lors, et si les violences sont "avérées", une femme peut obtenir un premier titre de séjour « vie privée et familiale ».

et du 25 novembre [journee internationale contre les violences faites aux femmes], il y a toujours cette revendication. C'est pour ça que nous, on se reconnaît pleinement dans le réseau du Collectif National pour le Droit des Femmes ». Pour Fériel, un tel réseau se forme au gré de « groupes qui s'agrègent autour d'une problématique – et ça, c'est excellent. C'est la seule méthode de fonctionnement. Donc, il faut avoir un projet commun, ponctuel et travailler autour de ça. On ne va pas être ensemble pour être ensemble. Il faut que chacune continue son activité, parce que chacune a sa relative spécialité ».

À mesure que des migrantes Algériennes s'enracinaient en France, elles ont donc ancré leurs actions à une échelle locale. Ce faisant, elles ont tissé de nouvelles alliances, tout en maintenant des connexions avec des militantes vivant en Algérie. Néanmoins, maintenir des liens avec l'Algérie est un exercice malaisé – ce qui révèle l'ambivalente perception de l'émigration en Algérie, nous y reviendrons dans le chapitre suivant. Comme le soulignait Fériel, « nous, on est dans une position très délicate. Combien de fois, on voulait faire des déclarations par rapport à ce qui se passait en Algérie. Mais, on se retient. Alors, la tactique, c'est de leur dire [à celles qui vivent en Algérie] : on vient de lire telle ou telle chose, alors, si vous faites une déclaration, vous nous l'envoyez par mail, on réagira tout de suite. C'est une manière de dire, on attend votre déclaration ; on ne va pas faire de déclaration avant vous. Sinon, tu apparais comme donneuse de leçon. Et c'est évident que c'est plus facile d'être ici [en France], d'être attablées, tranquilles, de ne pas avoir à gérer une vie quotidienne écorabouillante, d'avoir des moyens, un accès à Internet, des choses comme ça ».

Pour Fériel, ni la France ni l'Algérie ne devraient se priver d'une loi cadre contre les violences qui a prouvé son efficacité en Espagne¹⁰⁵. Comme elle dit, « une loi qui tient compte de la spécificité des violences contre les femmes, c'est une loi qui tient compte des lourdeurs juridiques du système existant. Ça permet de saisir la justice qui va traiter avec sévérité le dossier, qui va adopter des mesures soit juridiques, soit psychologiques ». Et surtout, « c'est un moyen pour les femmes de s'emparer d'une arme de lutte... au lieu d'en venir, peut-être un beau jour, à assommer son bonhomme ou de lui planter un couteau¹⁰⁶ ». Ces mots, Fériel les prononça

105 Pour une analyse d'application d'une telle loi en Espagne, voir Gonzáles Moreno (2009). Elle montre que ce corpus juridique appréhende les violences comme un phénomène neutre du point de vue du genre. De plus, réduction des violences aux seules violences conjugales et médicalisation du phénomène contribuent à la reproduction de l'ordre sexué.

106 Dans la troisième partie de ce travail, la violence des femmes sera interrogée (Chapitre 9. Interroger la violence des femmes).

en mars 2007. Depuis, cette proposition d'une loi-cadre imprègne les discours et pratiques des militantes vivant en Algérie. Ainsi, lors d'une émission sur la chaîne III de la radio nationale algérienne diffusée en novembre 2011, Dalila Djerbal, fondatrice du réseau Wassila, appelait à l'adoption d'une loi-cadre. Cette même année, des militantes se réunissaient dans la capitale algérienne pour tenter de créer un Observatoire des violences faites aux femmes. Une année plus tard, en février 2012, la charte de cet observatoire indépendant précisait la volonté animant ses membres : que soient « promulguées et mises en œuvre des lois qui protègent les femmes et pénalisent sévèrement les auteurs des violences » – depuis 2004 déjà, sous l'impulsion de la section des femmes travailleuses de l'UGTA, un article du code pénal sanctionne le harcèlement sexuel. En novembre 2012, Chérifa Keddar, porte-parole de l'observatoire, se félicitait que le Parlement ait approuvé, après examen, la proposition de loi-cadre comprenant vingt-trois articles visant la pénalisation des violences. Toutefois, cette proposition n'a pas (encore) été mise en œuvre.

Par ailleurs, les avis sur l'efficacité d'une loi-cadre pour lutter contre les violences faites aux femmes sont mitigés. Une militante algérienne rencontrée au cours de l'année 2008 affirma : « Le problème, c'est qu'il ne faut pas que ça reste dans le discours. C'est ça le danger. Tout le monde le sait. Mon voisin tape sa femme, il va entendre parler des études sur les violences faites aux femmes en Algérie, ça va lui faire une belle jambe (rires), comme à sa mère, à sa sœur... Oh oui, il y a beaucoup de femmes qui se font battre... Je ne crois pas que le souci soit le problème d'en parler plus facilement. Aujourd'hui, il y a encore énormément de femmes, de familles qui ne vont pas porter plainte. On va plus facilement porter plainte pour un vol que pour un viol. Et ça, ça pose problème ». Wassila, quant à elle, alla déposer plainte. Mais, comme elle dit : « bien qu'ils disent que le code de la famille a changé, qu'une femme a autant de droits que l'homme, qu'ils sont égaux, tout ça c'est du blabla. Moi, j'ai subi des violences pendant des années. À chaque fois que j'allais au commissariat, enfin c'était les dernières années, parce qu'au début je n'y allais pas, c'était la honte... L'officier m'a dit : "madame, c'est le ramadan, il est énervé, après le *ftour* [rupture du jeûne], ça va s'arranger." J'y ai été avec un œil comme ça, tout bleu, avec du sang qui coulait de partout, mais... après le *ftour*, ça ira mieux. Il y a en qui te disent : "tu viens porter plainte contre ton mari, c'est la honte" ». Samia se présenta avec un œil gonflé et violacé devant un médecin afin d'obtenir un certificat attestant des violences qu'elle subissait. Elle s'en souvint amèrement : « Le médecin m'a demandé : "qui vous a fait ça ?" Mon mari ! "Qui dit être frappée par"... Quand tu vas voir un médecin, il te signe un papier comme s'il ne te croyait pas ».

Apparaît alors la pure forme de la loi qui travaille le rapport à la contrainte sexuée, une contrainte qui est toujours déjà là. Comme l'écrivait Gilles Deleuze : « LA LOI, définie par sa pure forme, sans matière et sans objet, sans spécification, est telle qu'on ne sait pas ce qu'elle est, et qu'on ne peut pas le savoir. Elle agit sans être connue. Elle définit un domaine d'errance où l'on est déjà coupable, c'est-à-dire où l'on a déjà transgressé les limites avant de savoir ce qu'elle est » (cité par De Sutter, 2006 : 24-25). Une femme, qui plus est dans une société encore travaillée par le choc colonial, est toujours *déjà* coupable, dans son désir d'individualisation, de menacer l'équilibre trop fragile du groupe. Toute tentative de s'écarter des rôles et des places assignés est ainsi neutralisée. Dès lors, la culpabilité apparaît comme le versant féminin de la loi (son pendant masculin étant le pouvoir et l'autorité). En cela, la culpabilité, associée à la vulnérabilité du féminin participe des logiques qui placent des femmes sous l'autorité des membres masculins de leur groupe d'appartenance, opérant le maintien de l'ordre sexué.

La loi n'est donc pas toujours une ressource. Figée, elle semble toujours en retard par rapports aux transformations sociales – ainsi, et comme nous le verrons dans les chapitres suivants, les femmes divorcées sont de plus en plus nombreuses. Il y a cependant des innovations sociales, reliées à des usages plus pragmatiques du droit, comme la création de lieux de transit qui, nous le verrons à la fin de cette partie, opèrent la bifurcation de vies malmenées par l'autorité et la brutalité masculines. La fuite devient alors un moyen d'échapper aux lignes les plus dures du partage entre les sexes – « Fuir, ce n'est pas du tout renoncer aux actions, rien de plus actif qu'une fuite. C'est le contraire de l'imaginaire. C'est aussi bien faire fuir, pas forcément les autres, mais faire fuir quelque chose, faire fuir un système comme on crève un tuyau » (Deleuze, Parnet, 1977 : 47).

Chapitre 6 Logiques de la fuite

« C'est ainsi que nous avançons, barques luttant contre un courant qui nous rejette sans cesse vers le passé. »

Francis Scott Fitzgerald, *Gatsby le Magnifique*, Éditions Rombaldi, Paris, 1969, p. 252

Ouest de l'Algérie, septembre 2010

Salima était venue me récupérer à la gare routière – je venais, pour la seconde fois, lui rendre visite depuis qu'elle était revenue vivre dans sa ville natale. Le chauffeur, auquel un ami m'avait confiée au départ d'Alger, avait voulu s'assurer de la présence de mon hôte avant de repartir. Sur le chemin terreux menant à son nouveau logis, Salima expliqua l'absence de ses deux garçons désormais âgés de huit et de neuf ans : ils étaient chargés de faire la vaisselle. Peut-être, se disait-elle, deviendront-ils de bons maris, des hommes aidant leurs épouses. Sa nouvelle demeure était plus éloignée que la précédente de celles de son père et de son frère. La porte d'entrée s'ouvrit sur une petite pièce dont les murs, couleur jaune clair, reflétaient la lumière. D'un côté, une machine-à-laver jouxtait du linge étendu le long d'un mur. De l'autre, les deux garçons, assis l'un en face de l'autre, sur de petits tabourets, s'amusaient avec l'eau dans laquelle étaient plongés assiettes, verres et couverts.

Salima leur caressa les cheveux, fit quelques pas pour déposer ma valise dans la pièce attenante. L'endroit était plus grand que celui qu'elle occupait précédemment – son ancien logement n'était composé que d'une seule pièce. Il y avait à présent une petite cuisine, des toilettes et cette entrée dans laquelle les enfants pouvaient jouer quand leur mère, rentrée du travail, se reposait, allongée sur l'une des trois banquettes longeant les murs de la pièce principale. Salima s'assit sur l'une d'elle, retira le foulard couvrant ses cheveux pour le lancer sur la pile de vêtements s'amoncelant sur un meuble en plastique calé dans un coin de cette pièce principale. Dans le prolongement de son geste, elle haussa les épaules. Elle se souciait peu du ménage qu'elle ne trouvait plus le temps de faire – elle quittait son domicile à six heures pour se rendre dans l'usine de faïence où elle travaillait, et n'y revenir qu'en début de soirée. Ne plus faire le ménage signifiait également pour elle le soulagement de n'avoir plus d'ordre à recevoir de quiconque.

Peu après mon arrivée, Salima s'enquit de l'état d'avancement de mes recherches. Elle se demandait si leurs histoires, à Flidja et à elle, me servaient. Bien sûr. C'est à partir de ces récits que je tentais de saisir les relations de violence conjugale qui écrasent des femmes

mais, lui précisai-je, il me fallait compléter les histoires, encore trop lacunaires – au cours de la semaine qui suivit, un seul entretien fut enregistré, mais comme le fit remarquer Salima, il s'en déroulait un chaque soir, une fois les enfants endormis. Un soir, alors qu'elle voulait me montrer le visage du jeune homme dont, adolescente, elle était amoureuse, Salima tomba sur d'anciennes photographies, souvenirs de ses premières années d'université. Elle en sortit trois qu'elle me tendit l'une après l'autre, en faisant remonter le temps. Sur la première, elle se tenait debout dans sa chambre d'étudiante, regardant amoureusement la photographie du jeune homme posée sur une étagère emplie de livres. Son épaisse et raide chevelure noire retombait sur ses épaules. Elle ne dit rien, apposa une seconde photographie sur celle que j'avais en main. Elle et d'autres jeunes filles discutaient autour d'une table. D'un doigt, elle suivit les contours du foulard blanc posé, comme machinalement, sur la partie haute de sa tête. Un portrait d'elle vint clore cette série d'images. Un foulard, blanc également, dont les plis retombaient sur son buste, cerclait son visage juvénile. « Tu vois ce qu'Alger m'a fait », lança-t-elle d'un ton ironique. Elle était assise sur le rebord d'un lit. Derrière elle, accrochée au mur, une photographie de sa défunte mère dans un cadre aux contours noirs. Un peu plus à gauche, sur le pan sculpté d'une armoire en bois, ne restait plus qu'une des nombreuses prières, écrites en arabe, qui tapissaient les murs du logement qu'elle habitait l'année précédente. Salima se raidit en prenant appui sur ses poings fermés, s'enfonça dans le matelas, en disant : « C'est peut-être pour ça que dieu m'a punie ». Pour avoir été là-bas, dans cette grande ville où elle dit avoir vu tant d'autres choses, avoir été en boîte de nuit, s'être amusée, peut-être un peu trop... « Quand tu mets les pieds en boîte, après tu fais d'autres choses », dit-elle sans terminer sa phrase. Elle remit les photographies dans une boîte qu'elle glissa négligemment sous le lit, puis s'allongea – il était tard, elle était fatiguée.

Dans la cuisine, une autre photographie, plus ancienne encore, était exposée sur le frigidaire. Six ou sept jeunes filles, dont Salima, s'étaient regroupées devant l'appareil. Ensemble, elles entonnaient des chants religieux, à l'occasion de mariages célébrés dans la ville. À présent, elle renouait des liens avec ces femmes n'ayant jamais quitté ni leur famille ni leur ville natale. De temps à autre, elle enviait ces femmes qui, comme elle dit, ne sont jamais allées ailleurs. Elle aspirait à avoir la même vie qu'elles, une vie qu'elle dit normale : avec un travail normal (celles de ces amies qui travaillent étaient institutrices) et un mari normal.

Ce portrait est à saisir au regard de l'un des écueils des études sur la migration : « Un certain éloge des puissances de vie déployées par les populations migrantes a conduit à romantiser de façon induite une précarité souvent glauque et soumise à des modes d'exploitation sauvages » (Citton, Walentowitz, 2012). Afin de ne pas calquer les trajectoires de femmes migrantes sur le déploiement d'une puissance émancipatrice, ce chapitre analysera les logiques

d'inclusion et d'exclusion qui façonnent l'expérience de la mobilité. En effet, comme l'a souligné Adelina Miranda (2010) à propos de l'espace méditerranéen, bien qu'elles révèlent un rapport de rupture avec les appartenances "premières" (famille, communauté nationale...), les migrations féminines ne participent pas toujours d'un processus d'individualisation.

Des pratiques de migrations internes permettront dans un premier temps d'interroger les cadres qui, dans l'Algérie post-coloniale, régulent la mobilité féminine. Les départs vers la France seront ensuite inscrits dans l'économie morale de la légitimité des présences étrangères dans ce pays. Enfin, il nous faudra investir la sphère du soin, vers laquelle nombre de femmes migrantes sont repoussées, qu'il s'agisse de la France ou de l'Algérie. Tout en s'écartant des travaux qui réduisent la migration à un itinéraire polarisé reliant le Sud au Nord (Miranda, 2012a), analyser les articulations entre migrations internes, intra-régionales et transnationales permet de saisir les arrangements déployés à partir des assignations de l'ordre sexué (Lara Flores, 2012)¹⁰⁷. Donnant ainsi à voir une variation de ces échelles migratoires, ce chapitre examinera ainsi la manière dont la contrainte sexuée s'éprouve dans l'expérience même de la mobilité.

6. a. D'une ville à l'autre de l'Algérie

La trajectoire de Salima rend compte des déterminations sociales qui, dans l'Algérie post-coloniale, strient l'espace de la mobilité ouvert aux femmes. Nous l'avons vu : après l'obtention d'un baccalauréat en chimie industrielle, elle quitta sa ville natale pour rejoindre, à environ deux cents kilomètres de là, la capitale algérienne où elle entama son cursus universitaire¹⁰⁸. Ce premier segment de la trajectoire de Salima s'inscrit alors dans des pratiques déjà anciennes. Depuis l'indépendance en effet, le mouvement de scolarisation massive a été le principal ressort de la migration de jeunes filles venues poursuivre leurs études supérieures en ville, prolongeant ainsi des pratiques entamées pendant la colonisation¹⁰⁹ (Djerbal, 2010). Dans

107 Cette méthodologie n'est pas nouvelle. Et si on attribue souvent à Abdelmalek Sayad la pertinence de penser ensemble émigration et immigration. Il faut néanmoins rappeler qu'entre 1880 et 1913 William Thomas parcourait la Pologne afin de mieux comprendre l'expérience migratoire de personnes polonaises installées aux États-Unis (Cuche, 2009).

108 Se reporter au Chapitre 2. c. Et on tuera toutes ces affreuses.

109 Sur le cas du Maroc, où les pratiques de mobilités contemporaines, liées à la domesticité, s'inscrivent dans une histoire longue (esclavage dans le Maroc bourgeois pré-colonial, déplacements de "délinquantes" indigènes dans les bordels militaires), voir Moujoud, Pourette (2005).

les années qui ont suivi, ce flux n'a pas cessé. Censée être temporaire et porteuse d'ascension sociale, cette forme de mobilité féminine est en effet permise, voire encouragée, par le groupe d'appartenance qui peut ensuite en prélever les bénéfices financiers – de nombreuses jeunes femmes en ont d'ailleurs profité pour s'installer dans la ville qui fut celle de leurs études, arguant la pénurie d'emploi sévissant en dehors de ces grandes villes pour légitimer leur décision. À partir des années 1970, des femmes se sont déplacées d'une ville à l'autre du pays, dans le cadre de leur travail. Dans la décennie suivante, alors que l'économie nationale s'écroulait, des femmes ont peu à peu investi les interstices du commerce informel (Djerbal, 2010).

Salima arriva à Alger en 1995. Outre la poursuite de ses études, cela lui permit d'échapper à son père et à la décennie meurtrissant sa région natale. Comme elle, plusieurs de ses camarades de lycée suivirent leur cursus universitaire loin du contrôle familial. « Et elles ont fait tout ce que j'ai fait », précisa Salima : « Celles qui portaient le voile l'ont enlevé. Tout ce qui est interdit chez nous, on l'a fait là-bas. Et maintenant qu'on a grandi un peu, on sait qu'il y avait du bon et du mauvais. Il y en a qui ont remis le voile, d'autres non... Mais quand on est arrivées à Alger pour la première fois, on a enlevé le voile, petit à petit ». Son voile, Salima ne le remettait que quand elle rentrait dans le giron familial. À Alger, elle découvrit « un autre monde ». Sa première année d'université, « c'était la liberté. Je me suis trouvée seule » dit-elle, « ni mes parents, ni mes oncles, ni personne ». Elle put alors faire ce qui, jusque-là, lui avait été interdit. Elle sortit le soir, se maquilla, et surtout, elle se lia d'amitié avec de jeunes hommes, étudiants et professeurs.

Des deux années qu'elle passa à l'université, elle a conservé la photographie qu'elle me montra peu après notre rencontre. Sur l'image aux coins cornés, Salima était entourée de trois autres jeunes femmes – toutes les quatre étaient maquillées et coiffées, apprêtées pour blanchir leur nuit dans l'une des boîtes de la capitale. Happée par son passé, elle précisa que l'une était devenue médecin, une autre secrétaire ; quant à la dernière, elle avait épousé l'homme qu'elle aimait. Salima, quant à elle, dut interrompre brusquement ses études au bout de deux ans. Seule fille de la famille (elle n'a qu'un frère, plus jeune qu'elle), il lui fallut retourner au chevet de sa mère. Pendant trois ans, elle se plia, de nouveau, aux tâches assignées par un ordre sexué : elle prit soin de sa mère, malade et paralysée. Elle la nourrissait, la lavait, changeait ses couches... Après son décès, le père de Salima décida de se remarier et demanda à sa fille de lui trouver une nouvelle épouse. Salima le supplia de lui laisser le temps de faire son deuil. Il refusa. Salima n'eut pas le temps « de guérir, d'oublier, de prendre conscience » de la mort de sa mère. Persuadée que son père allait s'inquiéter de son départ et oublier ses projets de mariage, elle

s'enfuit. « Mais rien. Il a fait le mariage, il a ramené sa femme, et voilà ».

Un autre segment de la trajectoire de Salima se forma alors pour rejoindre les trajectoires de ces « migrantes de l'intérieur » dont Dalila Djerbal (2010) a analysé l'expérience. En 2008, dans le centre d'hébergement où avaient trouvé refuge Salima et Flidja, comme elles, toutes les pensionnaires étaient originaires d'une région autre que celle de la capitale. À la mort de sa mère, Nassima avait été chassée de la maison familiale par la nouvelle épouse de son père (elle n'avait que quatorze ans) ; avant d'être hébergée là, Farida était internée dans un hôpital psychiatrique de l'est du pays ; répudiée, Nabila n'avait pas trouvé d'autres endroits où loger. Quant à Souad, elle préférait garder son histoire pour elle. De nos jours, et parce que les familles ne sont plus ni garantes ni protectrices, des femmes se tournent vers les grandes villes algériennes. « Les causes de départ sont diverses mais toutes reliées à leurs conditions de femmes et de catégorie défavorisée : les violences conjugales et familiales, la répudiation, un divorce, un conflit au sujet de l'héritage avec les frères après le décès des parents, un célibat qui se prolonge » (Djerbal, 2010 : 145) – cette rupture exclut une reprise de leur ancienne vie. Dans la précipitation, Salima se dirigea vers des coordonnées familières : Alger, où elle se rendit auprès de la seule personne qu'elle connaissait, l'homme qu'elle avait rencontré au cours de ses études universitaires. Elle et lui avaient eu une liaison. Il l'hébergea, promit de l'épouser. Mais... « Avant que je rentre avec lui dans l'appartement », raconta-t-elle, « j'étais sans *hidjab*. Il faisait toujours ce que je voulais. Mais à partir du moment où j'ai été avec lui, il a fait ses lois ». Il refusa que Salima reprît ses études, qu'elle travaillât. Elle dut, de nouveau, porter un *hidjab*. Elle ne voyait plus ses amies. Alors qu'elle était enceinte d'un premier enfant, Salima apprit que cet homme était déjà marié – elle comprit alors la raison des absences prolongées qu'il refusait d'expliquer. Elle resta sept ans avec cet homme, eut deux garçons. Mais aucun papier officiel attestant la légalité de leur union. Pendant ces sept années, elle n'a cessé de partir, de le quitter, de revenir. Elle croyait, elle voulait croire qu'il pouvait changer, arrêter de la frapper et de l'insulter, tenir ses promesses de mariage... Et puis, comment revenir au près de sa famille, avec deux enfants, sans avoir été préalablement mariée¹¹⁰.

Alors que Salima fuyait à Alger, en 2001, l'affaire des femmes d'Hassi Messaoud éclata. Après la prière du soir, des baraquements abritant des femmes furent attaqués par des groupes d'hommes voulant laver cette ville du sud de l'Algérie des mauvaises mœurs que ces femmes

110 La troisième partie reviendra sur cette délicate question de la sexualité féminine et de la réaction du social face à la sexualité hors mariage (11. c. Désirs et sexualité)

venues d'ailleurs y avaient apportées. Des femmes furent battues, poignardées, lynchées ; l'une d'elle fut enterrée vivante. Les maisons furent pillées, saccagées. Les violences durèrent une partie de la nuit, reprirent dans la matinée du samedi et se poursuivirent une partie de la nuit du samedi au dimanche, dans deux autres quartiers. Dalila Djerbal interprète cette réaction d'une communauté ébranlée comme « une tentative de dernier recours qui rappelle encore aux femmes leur place et la norme qui dicte qu'elles ne peuvent pas exister par elles-mêmes en dehors de la tutelle masculine » (Djerbal, 2006b : 18-19)¹¹¹. Cette affaire fut largement médiatisée, ce qui participa de la cristallisation d'une image des migrantes comme « femmes « dangereuses », parce que femmes seules » (Djerbal, 2010 : 144). Depuis, divers épisodes de violences collectives ont eu lieu, mais ne sont mentionnés dans les journaux que sous la rubrique des faits divers. Quant à ces « migrantes de l'intérieur », elles ont toujours du mal à s'entremêler au tissu de la société algérienne. Elles travaillent alors comme femmes de ménage, garde-malades, nourrices ou prodiguent des soins aux personnes âgées dont les familles, appartenant aux classes moyennes et aisées, ne peuvent plus s'occuper. Pour elles, le plus dur est de trouver un logement car, s'il est déjà difficile de se loger pour un prix abordable, pour une femme célibataire, cela relève quasiment de l'impossible (Djerbal, 2010).

Les « sept années de misère » que Salima endura prirent fin le jour où elle trouva refuge dans un centre d'hébergement pour femmes. Mais sa présence, comme celles de toute autre femme, y fut temporaire. Pour rester sur Alger, elle aurait dû se séparer de ses enfants. Elle aurait travaillé comme domestique dans une famille et placé ses deux garçons dans un foyer. Elle s'y refusa et retourna dans sa ville natale. Un temps, elle voulut rejoindre Hassi Messaoud, cette ville pétrolière qu'en Algérie on appelle « la deuxième Paris ». Les rumeurs disaient qu'il y avait du travail et que d'importantes entreprises étrangères y embauchaient des femmes dans leurs divers services – et bien qu'elle sût qu'il ne s'agissait que de ménages, elle était prête à y aller, afin d'amasser l'argent nécessaire à l'éducation de ses deux enfants. Elle demanda donc à un cousin de lui y trouver un emploi, lequel lui apprit que les patrons demandaient aux femmes de sortir avec eux, renvoyant celles qui refusaient. Salima abandonna son projet.

111 La police arriva tardivement sur les lieux, plaçant quatre-vingt trois femmes et vingt-huit enfants dans une auberge censée les protéger. Une dizaine de femmes fut hospitalisée. Sur la quarantaine d'hommes qui furent arrêtés, six furent placés en détention provisoire ; on libéra les autres.

Sur le procès qui suivit, voir Lezza (2006). Seules trois des trente-neuf victimes ont maintenu leurs plaintes. Un premier jugement eut lieu le 15 juin 2002. Six accusés étaient présents, les vingt-trois autres en fuite. Suite aux premières décisions de justice – dix acquittements et de rares condamnations qui n'excédèrent pas trois ans – le procureur fit appel. Le procès en appel se déroula le 3 janvier 2005. Les condamnations furent plus lourdes : trois, six et huit ans de prison pour trois des prévenus ; les trois autres furent acquittés.

Ces migrations internes, bien qu'elles soient synonymes d'incertitudes, d'instabilité et souvent contraintes, rendent compte d'un processus d'individualisation. Ces femmes « s'affirment à travers les épreuves en tant que sujets autonomes dans un nouveau contexte social qui les ignore totalement » (Djerbal, 2010 : 157). Autrement dit, le reste de la société ne les inclut plus ; plus exactement, il le fait sur le mode d'une exclusion, en ne leur permettant pas de pénétrer une autre sphère d'activités que celle du soin, comme nous le verrons à la fin de ce chapitre. Ces logiques conservatrices, tout en permettant le maintien des assignations de l'ordre sexué, inhibent les potentialités de la mobilité féminine. Aussi, Salima, Flidja et Farida rêvent-elles de traverser la Méditerranée et de vivre en France, là où, pensent-elles, les conditions de vie des femmes sont (bien) meilleures. Ces aspirations sont partagées par nombre de femmes dont les désirs de migration sont animés par des imaginaires géographiques fantasmant l'Europe et des relations plus égalitaires entre hommes et femmes (Riaño, Baghdadi, 2007). Yamina a ainsi longtemps imaginé que les femmes françaises étaient nées libres, comme elle dit. Ce n'est qu'au cours d'une formation pour devenir femme-relais (médiatrice sociale et culturelle) qu'elle prit connaissance des luttes menées par des femmes françaises pour conquérir leurs droits – c'est l'ordonnance d'Alger qui accorda le droit de vote aux femmes françaises en 1944.

Ces désirs de migration ne sont pas entendus, voire étouffés par le reste de la société algérienne. À ce propos, un historien algérien me fit remarquer lors d'un séjour en 2010, qu'aucune étude algérienne ne s'était penchée sur le sort des émigrantes algériennes – de fait, très peu de recherches ont analysé l'émigration féminine en Algérie (Labdelaoui, 2011)¹¹². M'interrogeant sur mes recherches, une jeune Algéroise s'insurgea contre ces femmes que je rencontrais en France, contre celles qui avaient quitté leur pays alors qu'elles auraient pu y trouver le moyen de remédier à leur situation – le nombre de centres d'hébergement, dit-elle, n'augmentait-il pas régulièrement ? Ces reproches font échos aux propos de la médiatrice sociale et juridique d'une association parisienne affirmant : « Non, il n'y a pas de femmes qui viennent dire, j'ai quitté l'Algérie parce que là-bas, mon mari me battait. Parce que le mari va les tabasser, elles vont prendre un billet d'avion et venir ici ! En général, une Algérienne qui a ses enfants et toute sa famille en Algérie, elle ne va pas partir comme ça. Des femmes qui ont été battues par leurs maris ou leurs familles, qui laissent et qui viennent s'installer en France... Moi, je n'en ai pas vu. Là-bas, elles déposent plainte. Il y a des lois tout de même... Moi, je n'en ai pas... à moins qu'elles aient des liens en France ».

112 Pourtant, d'après les données du Conseil National et Social, 42% des personnes immatriculées dans les consulats d'Algérie en France en 2002 étaient des femmes (Labdelaoui, 2011).

Bien sûr, ces liens importent, dans la mesure où ils permettent de se procurer un certificat d'hébergement, nécessaire à l'obtention d'un visa pour la France. En outre, comme l'a souligné Adelina Miranda, ce sont les « positions économiques, les appartenances nationales et ethniques, le niveau d'études, le statut matrimonial [qui] positionnent différemment les migrantes tout au long des échelles migratoires » (Miranda, 2012a : 22). Ajoutons, comme nous allons le voir, que le statut matrimonial est particulièrement opérant.

6. b. Plus loin, la France

Karima est arrivée en France en octobre 2006 pour y poursuivre ses études. Depuis les années 1970 déjà, de jeunes Algériennes vont poursuivre des études à l'étranger¹¹³. Censée être limitée dans le temps et porteuse d'ascension sociale, cette forme de mobilité est permise par les sociétés de départ et d'arrivée (Djerbal, 2010). Ces mouvements migratoires, initiés par des femmes qui se détachent ainsi de leur groupe d'appartenance, ont longtemps été ignorés (Miranda, 2012b). Et si les paradigmes interprétatifs tendent depuis peu à analyser ces pratiques (Moujoud, 2003, 2007, 2010), la question des modalités du départ reste peu abordée – elle est plus présente dans la littérature sur les migrations qui empruntent des voies dites clandestines¹¹⁴.

Réfugiée à Alger, Yamina reçut en septembre 2007 le visa touristique demandé des mois plus tôt pour rendre visite à sa fille installée en France. Pour les autorités, elle était mariée et directrice d'école ; autrement dit, une femme dont on ne pouvait imaginer qu'elle pût choisir de rester en France après l'expiration de son visa. C'est ce même visa, d'une durée d'un mois qui, pour toutes les femmes rencontrées lors de l'enquête, a autorisé le franchissement des frontières. Wassila arriva en France en février 2007. Elle explique l'obtention d'un visa touristique par son emploi : « Parce qu'ils demandent l'attestation de travail, les fiches de paye... Donc ils ont vu que ça faisait des années que je travaillais, et ils se sont dit, elle ne va pas partir et laisser toute cette carrière-là ». Par ailleurs, « il n'y a pas la dimension divorcée ou mariée sur le passeport » – être divorcée aurait pu être interprété comme un motif suffisant pour vouloir quitter l'Algérie et tenter

113 En 2010, 44% des bénéficiaires de bourses d'études à l'étranger octroyées par le gouvernement algérien étaient des femmes - elles n'étaient que 21% en 2000 (Mebrukine, 2011).

114 À titre indicatif, voir les travaux d'Azita Bathaïe (2009, 2011) sur les migrations de jeunes Afghans où la question du départ et des transits qui balisent leur trajectoire est abordée.

de s'installer en France. Samia, quant à elle, ne travaillait pas. Il lui fallut être « femme de », comme elle dit avec amertume, pour obtenir un visa.

Auparavant, alors que ses trois enfants grandissaient, Samia avait voulu partir d'elle-même. Elle n'acceptait plus d'être ainsi rabaissée, diminuée sous leurs yeux. Mais, l'Algérie entra dans une décennie meurtrière. Dès lors, elle se « dit non, je ne peux pas laisser mes filles ici ; je vais essayer de partir avec elles ». Sa fille aînée avait dû changer d'école trois fois. Marcher sur des cadavres tous les matins, passer devant des têtes accrochées sur des grilles, vivre dans la peur... Samia aurait tant voulu leur éviter ça. Elle se mit alors à travailler – son mari le lui avait interdit depuis les premières années de leur mariage. Elle donnait des cours de français dans une école privée – elle avait appris qu'il fallait avoir sur son compte une somme d'argent conséquente pour espérer obtenir un visa. Mais non ; elle a encore de la rancœur contre le consulat français qui lui refusa toute demande de visa, alors qu'elle était « dans la merde » – ce qui fut le cas de nombreuses autres personnes¹¹⁵. Il lui fallut donc être "femme de" pour en décrocher un.

Dentiste reconnu, son mari joua de ses relations pour lui procurer un visa. En 2002, son fils, âgé de dix-sept ans, avait arrêté l'école. Il se droguait et ses parents s'inquiétaient de ses mauvaises fréquentations. Le père décida de l'envoyer en France pour des vacances. Il revint au bout d'une semaine, avec un projet : il voulait reprendre ses études, à Paris. Samia pleurait « nuits et jours » le départ de son fils. Au bout de deux mois et demi, son mari lui présenta un visa. « Ce n'était pas pour me faire plaisir », ironisa-t-elle. « Il me dit : "voilà, tu essayes d'avoir tes papiers". Il n'avait pas à me convaincre, vue la situation. Mon fils était déjà là-bas. Et puis, on vivait des choses, horribles. J'avais perdu des cousins, des voisins, des amis. Il y avait des bombes. On vivait dans la terreur, enfermés ; on avait mis des grilles partout, des portes en fer. On regardait la télé française. On vivait dans deux mondes parallèles. La nuit, on pouvait se reposer un peu »¹¹⁶. Samia se demande parfois comment son mari a pu sortir vivant de cette décennie meurtrière, alors qu'il recevait des membres de groupes armés dans son cabinet – il changea de cabinet par trois fois. Il était donc régulièrement interrogé par la police. Cet homme-là qui, après les heures passées en salle d'interrogatoire, se défoulait sur elle, n'eût donc pas à la convaincre de rejoindre son fils en France. En moins de trois semaines, Samia fit ses valises et

115 Sur l'exil des Algérien.ne.s pendant les années 1990, voir Hachimi Alaoui (2001, 2007, 2009). Ces travaux montrent que depuis le milieu des années 1980, sous l'effet de perturbations socio-économiques, est apparue une migration des couches aisées de la population algérienne. Ce mouvement s'est intensifié dans la décennie suivante, avec l'exil de franges de la population fuyant les violences (journalistes, cadres, militantes féministes...). Les lois Pasqua et la difficulté d'obtenir le statut de réfugié en France ont alors incité certaines personnes à se tourner vers le Canada, pays qui ouvrait ses portes à ces migrant.e.s diplômé.e.s et francophones.

116 À partir de 2002, les massacres de communautés et de familles entières ont diminué, mais de brusques pics de violence ont continué à apparaître brusquement (Djerbal, 2006a).

partit. Avant de partir, elle prit tout juste le temps de préparer les cahiers pour la rentrée ; elle dit également à une amie qu'elle ne reviendrait peut-être pas. En 2002, elle débarqua à Paris avec une petite valise ne contenant ni manteau d'hiver, ni pantalon – elle n'en avait jamais porté en Algérie. Ce qui lui fait le plus mal, Samia ne cesse de le répéter, c'est d'avoir laissé ses deux filles encore toutes jeunes.

Premier paradoxe donc des logiques de la fuite : dans leur volonté d'échapper aux assignations d'un ordre sexué, des femmes voient leurs tentatives facilitées par leur statut marital, qui favorise le franchissement des frontières étatiques. Arriver en France n'est toutefois qu'une première étape. Il faut ensuite obtenir le titre de séjour qui évitera le basculement dans la précarité d'une situation irrégulière, crainte que toutes ont ressentie. Pour cela, il est deux voies dans lesquelles s'engager : se rendre à l'OFPRA et demander l'asile¹¹⁷ ; se tourner vers une préfecture et tenter d'obtenir un titre de séjour – l'une n'étant pas exclusive de l'autre. Après avoir été déboutée du droit d'asile, Samia déposa plusieurs demandes de titre de séjour. Elle mit en avant le fait d'être née en France, la présence de son fils et d'autres membres de sa famille, son état de santé fragile, les troubles continuant de ravager l'Algérie... Ses demandes furent, les unes après les autres, refusées.

L'amie qui hébergea Wassila à son arrivée en France avait contacté une association de femmes algériennes créée dans les années 1990 pour accueillir celles qui fuyaient le pays. À présent, cette association accompagne des femmes, de diverses nationalités, dans les démarches juridiques et sociales qu'impliquent leur présence sur le territoire français. Wassila y obtint un rendez-vous dans les quinze jours qui suivirent son arrivée – son amie avait insisté, précisant que la situation était urgente car Wassila n'avait qu'un visa touristique. L'association l'orienta vers une préfecture pour le dépôt d'une demande de titre de séjour. Divorcée, pouvant attester de violences subies (certificats médicaux et témoignages de proches apportés d'Algérie ; suivi psychologique commencé en France et pouvant confirmer le traumatisme vécu), elle obtint en moins de six mois un certificat de résidence d'un an après avoir déposé une demande de titre de séjour pour

117 La Convention de Genève (1951) régit les demandes d'asile. Pour instruire une demande d'asile, il faut se procurer un formulaire de l'Office Français de Protection des Réfugiés et Apatrides (OFPRA) en préfecture. Le dossier est principalement constitué du récit écrit (en français) des craintes et/ou des persécutions subies. S'en suit une audition à l'OFPRA. Si l'asile est refusé, il est possible de déposer un recours devant la Cours National du Droit d'Asile.

L'article L 712-1 du CESEDA a instauré la "protection subsidiaire" (10 décembre 2003), pour toute personne qui ne remplit pas les conditions de la Convention de Genève. La protection subsidiaire donne droit à une carte d'un an, renouvelable si les menaces ont toujours court.

"raison humanitaire". À son arrivée, Yamina choisit, quant à elle, de demander l'asile. Elle pourrait toujours se tourner vers la préfecture en cas de refus, pensait-elle alors. Sa demande d'asile fut effectivement rejetée. Mais avant de s'adresser à une préfecture, elle présenta un recours à la CNDA. De nouveau, elle expliqua les motivations de son départ précipité d'Algérie : après l'enlèvement de la femme avec laquelle elle entretenait une relation tenue secrète, elle pensait sa propre vie en danger, menacée par ceux qu'elle nomme les barbus. Elle ajouta être toujours mariée à l'homme qui refusait de la divorcer. Son recours aboutit : elle obtint le statut de réfugiée au mois de mai 2009.

Bien que singulier, l'obtention ou le refus d'un titre de séjour s'inscrit dans une économie morale particulière, celle des rapports que la France, de par la régulation de leur mobilité, entretient avec ces "Autres" dont elle accepte (on non) la présence sur son territoire¹¹⁸. À partir de l'expérience de l'irrégularité de personnes migrantes, Didier Fassin (1997) réfléchit aux contours de la nouvelle économie de la légitimité à l'œuvre depuis les politiques migratoires mises en place en France au milieu des années 1990. Alors même que le droit d'asile connaissait une régression drastique, des autorisations provisoires de séjour pour soins se multipliaient. Aussi, la légitimité humanitaire s'est-elle insérée dans les dispositifs de régularisation, en prenant le relais de la légitimité politique. Au moment compassionnel des années 1990 a succédé le moment sécuritaire de l'après 2001 (Fassin, 2009) – toute configuration morale, historiquement située, est en effet appelée à se transformer. Ces transformations d'une économie morale rendent compte de son déploiement du local au global. Et si le moment sécuritaire coïncide avec la fermeture des frontières des pays nantis et les restrictions drastiques de l'octroi du statut de réfugié, notons toutefois que malgré le durcissement des politiques migratoires, des pays comme le Japon ou l'Italie font appel à des femmes pour prendre en charge les tâches ménagères et s'occuper des personnes âgées (Miranda, 2010). Par-delà les transformations qui l'affectent, l'économie morale de la légitimité des présences étrangères se plie donc en suivant des lignes de partage entre les sexes.

En France, les femmes migrantes ont longtemps figuré dans l'ombre des hommes ; elles viendraient, dans un second temps, suivant les traces d'un époux déjà installé (Boukhobza, 2005). Cette figure a ensuite coulé dans les interstices de l'économie morale de la légitimité pour forger un regard que l'on pourrait dire décalé sur les femmes et leurs pratiques de la mobilité. Ainsi, elles sont toujours prises dans le moment compassionnel évoqué plus haut. En effet, en

118 En France, le droit des étrangers est régi par le Code de l'Entrée et du Séjour des Étrangers et du Droit d'Asile (CESEDA). Dans la pratique, c'est essentiellement « l'infra-droit » qui est de mise : « celui du guichet, de la circulaire et du pouvoir discrétionnaire des autorités administratives » (Lochak cité par Lesselier, 2008 : 190).

France, c'est « souvent dans ce cadre « humanitaire » et donc discrétionnaire que l'on trouve dans certains textes réglementaires des références explicites aux femmes » (Lesselier, 2008 : 190). Des dispositions « humanitaires » qui sont « à la fois le fruit des mobilisations collectives et d'une vision des femmes comme « victimes » (Lesselier, 2008). Distinguons alors ces deux processus conjoints de la formation de l'économie morale de ce que j'appellerai l'apitoiement envers les femmes étrangères.

D'une part, rappelons que dans l'Algérie des années 1990, la confrontation des rationalités étatiques et féministes amena la dénonciation des violences faites aux femmes dans la sphère publique¹¹⁹. Cette configuration morale a également capté l'attention de nombreuses militantes vivant en France. Féministe de longue date, Nicole me racontait en août 2007 : « comme tout le monde, j'ai commencé à écouter les infos, les récits sur l'Algérie, dans les années 92, 93. J'étais féministe depuis longtemps. Fin juin, début juillet 94, j'ai reçu une invitation à une projection de films sur les femmes Algériennes. J'ai assisté au débat et j'ai rencontré des militantes qui venaient de fonder le réseau international de solidarité avec les femmes algériennes. Je ne supportais pas qu'on tue des intellectuels et des femmes. C'était beaucoup plus compliqué, mais je le voyais comme ça. Ensuite, j'ai été à d'autres rencontres et là, j'ai entendu des militantes qui racontaient ce qu'elles avaient vécu là-bas. Leur engagement, tout ce qu'elles avaient vécu, les violences... moi, ça me touchait ». Elle décida alors de s'impliquer dans ce réseau de solidarité international qui accueillait, à Paris, des Algériennes fuyant leur pays. « Un jour », se souvint-elle, « on était en réunion et une copine a appris l'assassinat de Nabila Djahnine¹²⁰. Et vraiment, il y avait toujours une émotion qui était présente ».

Dès 1995, Monique Gadant analysait « le "courage des Algériennes" vu depuis la France ». Elle en soulignait les effets : réactiver l'opposition entre des sociétés musulmanes, rétrogrades et sexistes, et des sociétés occidentales se souciant de leurs femmes ; créer un soutien politique au camp éradicateur algérien. À chaud, elle écrivait : « Nous sommes tous ici devenus féministes. On n'a jamais autant parlé des femmes en Algérie que depuis qu'elles ne sont plus du tout dans la situation de faire valoir leurs droits, on n'a jamais tant prononcé "en bien" le mot "féministe" à la TV française. Avant, le vocable était plutôt péjoratif, maintenant il est devenu l'étendard d'une croisade pour la liberté contre l'obscurantisme » (Gadant, 1995b : 47-48). Ce sont de tels sentiments moraux, à la jonction des valeurs et des normes, qu'il faut cerner pour comprendre l'élaboration d'une économie morale particulière (Fassin, 2009). Ces sentiments

119 Voir 3. b. Au tournant des années 1990 : l'exhibition de corps meurtris.

120 Militante d'une association de femmes implantée en Kabylie, Nabila Djahnine fut assassinée en 1995.

morales portés par des mouvements de femmes, de par leur effusion largement diffusée par les médias, ont ensuite été capturés par des instances gouvernementales déjà sensibilisées aux questions de genre – deuxième face de la formation de cette économie morale de l'apitoiement.

Le genre, au sens où il est une manière première de signifier des rapports de pouvoir (Wallach Scott, 1988), n'a été que tardivement pris en considération. Il a fallu en effet attendre le milieu des années 1980 pour que des organisations internationales incitent à la reconnaissance des persécutions liées au genre (Freedman, Valluy, 2007). Et si, au début des années 1990, le Haut Commissariat aux Réfugiés (HCR) proposait, dans certains cas, de considérer les femmes comme un "groupe social particulier", afin qu'elles puissent obtenir le statut de réfugié (Boulot, 2006), une telle attribution est contestable : d'un côté, les femmes ne constituent aucunement un groupe homogène ; de l'autre, cette démarche occulte la capacité d'agir et le refus des assignations de l'ordre sexué énoncé par des femmes, en les enfermant dans une position de victime (Brocard, Lamine, Gueguen, 2007)¹²¹. En d'autres termes, l'inclusion du genre dans les dispositifs migratoires s'est faite au prix d'une altérisation grandissante des femmes étrangères.

Dès lors, le sens de la fuite de femmes qui ont refusé les assignations d'un ordre sexué est inséré dans les catégories sociales qui lui préexistent. De tels mécanismes de captation du sens invisibilisent la part du politique contenue dans le refus du féminin. À l'échelle de la société française, outre une mise en opposition du sens des mobilités féminine et masculine, cela opère la réduction de la violence sexiste à son altérité, réactivant ainsi d'anciennes lignes de fracture, héritées du choc colonial. En outre, cela met à mal de possibles alliances entre femmes d'appartenances diverses et multiples. La distance entre « Elles », victimes de leurs appartenances à un ordre sexué rétrograde, et « Nous », femmes jouissant de leur individualisation, s'est ainsi progressivement agrandie¹²². Dans un monde liquéfié par la multitude des flux qui le traversent, le marqueur principal de l'altérité reste la manière dont un groupe traite ses femmes, ces êtres que l'on doit protéger – tout au moins, veut-on les considérer, les maintenir comme telles (Querrien, Sélim, 2012). Cette captation du sens de la fuite réactive alors l'une des logiques épistémiques les plus pernicieuses de l'ordre sexué, à savoir la vulnérabilité du féminin. Autrement dit, les sentiments (colère, souffrance et indignation

121 Dans les faits, c'est souvent la protection subsidiaire, et non le statut de réfugié, qui est accordée, reléguant des femmes dans des situations précaires et incertaines. En effet, la protection subsidiaire donne droit à un titre de séjour d'un an, alors que le statut de réfugié permet l'obtention d'un titre de séjour d'une durée de dix ans.

122 Sur ce point, Lila Abu-Lughod (2011) analyse le déploiement de la catégorie juridico-culturelle du "crime d'honneur" et ses effets pernicioeux : circulation d'une conception simpliste des rapports de genre et de la moralité dans des sociétés où honneur et pudeur sont des valeurs principales ; assimilation de cette catégorie à une « pratique culturelle » séparant l'Occident du reste du monde ; effacement des changements historiques et des nouveaux rapports de pouvoir induits par cette fascination-répulsion pour le "crime d'honneur".

engendrant révolte et demande d'égalité) sous-jacents à une économie morale élaborée par des femmes refusant les assignations de l'ordre sexué sont absorbés par l'ordre capitaliste et raciste pour les réduire à une gestion humanitaire de la part féminine des flux migratoires.

Un temps, Samia voulut croire aux discours de « Sarko, avec toutes ses promesses » (lors de la campagne présidentielle de 2007, ce dernier prétendait que la France avait vocation à offrir sa protection à toute femme martyrisée de par le monde). Elle ajouta donc au dossier qu'elle déposa à la préfecture trois certificats médicaux détaillant les coups reçus au visage ainsi que des photographies. Elle avait demandé à sa mère de les lui envoyer d'Algérie. Elle se souvient encore du jour où ces clichés furent pris : « j'avais ma fille dans mes bras. Je m'étais levée très tôt pour faire à manger pour une quarantaine de personnes. Je n'avais pas fait frir les piments. Je m'étais maquillée, car j'allais voir une femme – elle venait d'accoucher. Il m'a mis un coup de poing, en évitant ma fille qui était dans mes bras. J'ai senti mon œil gonfler. J'avais l'œil bleu. J'ai appelé mon beau-frère, le mari de ma sœur. Je lui ai dit de m'emmener à l'hôpital – je voulais faire un certificat médical. J'en ai eu trois comme celui-là. Et les photos, c'est la femme d'un cousin qui les a prises ; elle était révoltée et elle pensait que les photos pourraient me servir ». Néanmoins, photographies et certificats ne suffirent pas ; elle n'obtint pas le titre de séjour tant espéré. Précisons que Samia refuse de divorcer : elle ne veut pas prendre le risque que son mari ne décide alors de se remarier et qu'une seconde épouse mette ses deux filles à la porte et dilapide leur héritage. Pourtant, nombre de militantes qui l'accompagnent dans ses démarches administratives lui répètent que ce refus bloque sa demande de titre de séjour. Autre paradoxe donc, des logiques de la fuite : si un statut marital et des ressources financières facilitent le départ d'Algérie, en France, l'ordre des choses tend à s'inverser. Pour être incluse dans la société française, une femme doit se détacher entièrement de ses appartenances premières, jugées meurtrières – ce qu'on ne demanderait jamais à un homme.

Par ailleurs, dès lors qu'elles sont présentes sur le territoire français, les femmes, auxquelles on refuse bien souvent le statut de réfugiée, sont poussées par les politiques migratoires de l'État français à la conjugalité et à la maternité pour obtenir un titre de séjour, et donc des droits (Falquet, Moudjoud, 2010). Des travaux analysant les parcours de femmes migrantes avaient déjà montré que les stratégies initiales (désir de promotion sociale ou économique, aider la famille ou un enfant resté au pays) sont souvent contrecarrées par les violences de la migration elle-même (violences policières, humiliations, diverses formes d'exploitation...). Dès lors, pour obtenir des papiers, le mariage serait la stratégie la plus usitée, inscrivant ainsi des femmes dans de nouvelles formes de domination (Pourette, Moudjoud, 2005).

Aussi importe-t-il, pour épuiser les logiques épistémiques de l'ordre sexué, de saisir la formulation de refus singuliers. Yamina n'a jamais compris toutes ces marieuses qui lui avaient presque choisi son futur époux. Jamais, elle ne se serait mariée pour des papiers ! D'ailleurs, un ami lui avait présenté un homme, pensant l'aider. Elle a toujours refusé, d'autant plus qu'elle sait bien que les hommes font souvent ça, épouser une femme qui cherche à obtenir des papiers. Elle dit mépriser ces hommes qui achètent ainsi une épouse qu'ils soumettront ensuite à leur bon vouloir. Elle-même n'a rencontré aucune femme prête à se marier pour les papiers. Karima, quant à elle, était blessée par les soi-disant conseils d'amies l'invitant à se remarier. Elle ne comprenait pas ces propositions, surtout venant de personnes qui connaissaient son histoire. Elle refusait de prendre le risque de tomber sur « un autre con ». Elle ne sait que trop bien le chantage que peuvent engendrer de telles situations : pour ces femmes, le renouvellement de leur titre de séjour est, bien souvent, soumis à la volonté de leur "époux". Karima voulait donc garder la liberté qu'elle venait de retrouver et ne pas risquer de perdre son autonomie, refusant toute proposition de remariage. Wassila connut une expérience similaire : « je n'ai pas cherché à me marier pour les papiers. Pour être plus claire, les premiers temps que je suis arrivée, j'avais des propositions pour le mariage, mais c'était hors de question. Je sortais d'une... déception, et ce n'était pas possible, vraiment pas possible ! Peut-être maintenant, si on me faisait des propositions, comme il y a trois ou quatre ans, peut-être que je réfléchirais, peut-être que je verrais les personnes, pour leur parler, peut-être... Parce que maintenant, je commence à voir les choses plus clairement. Avant... j'avais baissé le rideau ». Et c'est bien face, voire contre le redéploiement de ces logiques conservatrices que vont s'opérer de singuliers déplacements dans la perception et la qualification d'elles-mêmes comme sujet de leur vie, comme nous le verrons dans la dernière partie de ce travail.

Alors qu'en Algérie la société ignore les migrantes de l'intérieur, en France, la société refuse d'entendre autre chose que les paroles de femmes-migrantes réduites à des femmes-victimes. La mobilité féminine est ainsi placée sous contrôle. Elle ne doit pas troubler l'ordre du social ; et quand des femmes échappent à ces mécanismes de surveillance pour fuir les assignations, de puissantes logiques conservatrices sont déployées pour que se maintienne l'ordre sexué, et avec lui la hiérarchie des positions féminine et masculine. Et quelle que soit l'amplitude de leurs mouvements migratoires, cette réaction du social se prolonge par une reprise des assignations.

6. c. Rattrapées par l'ordre sexué

En France comme en Algérie, les pesanteurs structurelles de l'ordre sexué canalise la mobilité féminine en repoussant des femmes vers la sphère du soin¹²³. En Algérie, les « migrantes de l'intérieur » se tournent vers les emplois les moins qualifiés et les moins bien rémunérés, souvent confinés dans la sphère de la domesticité (Djerbal, 2010). Dans le centre où Flidja et Salima trouvèrent refuge, il revenait aux femmes qui y étaient hébergées de nettoyer les lieux et de cuisiner – dans un coin de la pièce où elles préparaient et partageaient leurs repas, une feuille de papier accrochée au mur rappelait à chacune les tâches qui, chaque jour, étaient les siennes. Outre ces tâches ménagères, elles travaillaient en dehors du centre – la plupart faisait des ménages, chez des particuliers ou dans des entreprises. La directrice déplorait de ne pouvoir trouver d'autres emplois aux filles, comme elle les appelait. Mais au moins, disait-elle, elles pouvaient économiser en prévision de leur sortie du centre.

Six mois après son arrivée, on proposa à Salima de travailler – elle aurait souhaité le faire tout de suite, afin de mettre de côté une somme d'argent plus importante. Quand elle quitta le centre, Flidja reprit son poste. De ce lieu de travail, Flidja a retenu l'humiliation ressentie quand elle comprit qu'elle était perçue comme une *meskina*, une pauvre femme, seulement capable de faire ce qu'elle avait toujours fait : s'occuper des tâches ménagères. Mais au vu du dénuement dans lequel les a projetées la rupture, il est difficile (non impossible) pour ces femmes de refuser de se plier à la reprise des assignations. Qui plus est, le fonctionnement du lieu, perçu comme un refuge, était régi par des règles implicites qu'il fallait apprendre puis respecter. Rentrant du travail, les filles venaient saluer la directrice. Régulièrement, elles profitaient de ce passage pour lui montrer discrètement leur dernier relevé de compte – elles devaient économiser afin de trouver le logement qu'elles occuperaient, seule ou à plusieurs, à leur sortie du centre.

123 Pour une éthique féministe du care, voir le travail pionnier de Carol Gilligan (1982).

Pour un état des lieux des discussions féministes sur la question, voir Laugier, Molinier (2009). « Les éthiques du care affirment l'importance des soins et de l'attention portés aux autres [en s'appuyant] sur une analyse des conditions historiques qui ont favorisé une division du travail moral en vertu de laquelle les activités de soins ont été socialement et moralement dévalorisées » (Laugier, Molinier, 2009 : 74).

Sur les liens entre migration et care, voir le travail d'Arlie Russell Hochschild (2000) sur les chaînes mondiales constituées des liens que tissent des migrantes quittant leur pays pour s'occuper des enfants des autres, en laissant leurs enfants à leur proche parenté. Soulignant les dimensions matérielles et émotionnelles du care, elle qualifie l'amour prodigué par ces migrantes de « nouvel or du monde » (Russell Hochschild, 2004).

Leurs propres parcours ayant délité leurs agencements relationnels familiaux, ces femmes recréaient de nouvelles relations qui s'énonçaient dans le registre de la parenté. Toutes les filles (c'est ainsi que l'on désignait ces femmes, dont certaines étaient mères) appelaient la directrice tata – *khalti* (tante paternelle). Flidja expliquait ainsi le fonctionnement du centre : « il faut juste se tenir à carreaux. Tu as des sorties justifiées ; il faut demander l'autorisation. Même à la maison, ta mère te demande où tu vas. C'est pareil. Tu veux avoir une histoire avec un mec, tu le fais dehors, tu ne le fais pas dans le lieu familial, comme on dit parce que maintenant, c'est devenu un lien familial ». Pour ne pas laisser se déliter ces nouveaux liens, aussi fragiles fussent-ils, ces femmes se pliaient, de nouveau, aux assignations d'un ordre sexué, jouant ainsi le simulacre de la protection dont elles auraient besoin.

Quant à celles qui se sont dirigées vers la France, elles ont dû demander protection au gouvernement de ce pays étranger, participant et se jouant en cela d'une économie morale de l'apitoiement, comme nous l'avons vu. Samia et Yamina se disent exilées. Elle se démarquent ainsi du groupe des hommes et des femmes venus d'ailleurs pour trouver en Europe une situation économique plus confortable – retracer son parcours en empruntant les chemins de l'exil, c'est se rapprocher de la figure de l'exilé.e, cette figure héroïque associée aux valeurs de l'engagement, de l'errance et de la marge (Hachimi Alaoui, 2001). En Algérie, elles avaient une "situation" – la première était femme d'un dentiste reconnu, la seconde directrice d'école. À ce poste, Yamina gagnait deux cent vingt euros par mois, un bon salaire en Algérie. Le père de sa fille possédait l'appartement que la famille habitait. Sans loyer à payer, elle dépensait son argent comme bon lui semblait – elle put ainsi, entre autre, s'acheter la voiture qui lui permettait de fuir l'enfer de la sphère conjugale.

Pour Yamina, plus qu'une valeur en soi, le travail est « une forme d'indépendance ». « Si je n'avais pas travaillé », dit-elle, « je n'aurais jamais eu un centime, que ce soit de mon père, de mes frères ou, plus tard, de mon mari. Ma première paye, quand je l'ai ramenée à la maison, j'ai ramené des billets et il y avait 1 dinar 50 de monnaie. Je suis arrivée la maison et j'ai donné ma paye à mon père. Il a pris les billets ; il a pris la monnaie et il a dit : "tiens, ça, c'est pour toi, tu peux les dépenser" ». Pendant les quatre années qui suivirent, elle dû verser l'intégralité de son salaire à son père. Ses frères, « ils partaient, ils ne revenaient pas ; donc, ils n'avaient pas à lui donner ». Du jour où elle fut mariée, elle décida de profiter de ses gains. « Je ne me suis sentie libre qu'après ça ». En France, elle se sent prisonnière, de nouveau. Comme me le fit remarquer

une amie de Yamina en août 2009 : « elle est en train de vivre l'exil et ses souffrances. Elle est seule, elle galère. Sa fille est à Paris... alors qu'en Algérie, elle avait un travail, un statut... elle était directrice et femme de médecin... même si certaines personnes savaient ce qui se passait en privé, elle était cette directrice, femme de médecin ».

Depuis qu'elle est arrivée, Yamina a la fâcheuse impression de regarder s'écrouler un château de cartes. Et si elle répète être plus à l'aise en France, elle n'en dit pas moins sa déception. Écoutons-la : « Si je n'avais pas été élevée dans cette idée-là de la France, je n'aurais pas été déçue. Je voyais la France comme un idéal. Et quand je suis arrivée ici et que j'ai commencé à me confronter à tout, les cartes ont dégringolé l'une après l'autre. Une fois, je me suis même dit, je vais en Allemagne. Pour ne plus entendre le français. Même le français me tapait sur le système. Ce sont des choses qui n'arrivent pas d'un seul coup... Quand tu vas à la préfecture, à la mairie, au pôle-emploi, à la sécurité sociale, à la poste, à la CAF... on te reçoit mal. Il ne manquerait plus qu'on t'insulte, qu'on te dise, fiche-nous la paix, déguerpis, on ne veut pas de toi ».

À son arrivée en France, elle fit des ménages, chez les unes et les autres, mères et amies d'amies. Elle devait se rendre disponible à tout moment et exécuter des tâches qui lui parurent absurdes – elle dut astiquer des couverts qui n'avaient pas été nettoyés depuis des années et qui ne devaient pas souvent servir. Il lui fallait remercier et apprécier les billets glissés discrètement dans son sac. Rapidement, elle s'y refusa, ne voulant plus servir de « bonniche ». Dès lors, l'argent lui manque et Yamina est attentive à la moindre de ses dépenses. Les quatre cents euros qu'elle reçoit du Revenu Solidaire Actif sont bien insuffisants. Au CADA où elle vécut, elle et ses camarades riaient des situations absurdes que leur précarité financière déclenchait. Un jour, elle s'était vue demander à une caissière de retirer de ses achats le concombre coûtant cinquante centimes de plus que ce qu'elle pensait avoir vu sur l'étiquette. À présent, elle ne rit plus. Au début, elle avait pensé donner des cours d'arabe. En Algérie déjà, elle avait enseigné la langue arabe à des coopérants de passage – elle-même a appris l'arabe littéraire au cours de sa formation d'institutrice. Mais elle n'a trouvé que ces quelques heures de cours particuliers qu'elle donne à des enfants attardés. La fierté se devine toutefois dans sa voix lorsqu'elle parle des progrès de l'un d'eux. Il peut désormais lire un texte de lui-même. Elle prend plaisir à enseigner, ce pour la première fois de sa vie – en Algérie, seul son poste de directrice lui plut.

Peu après son arrivée à Paris, en 2002, Samia a également dispensé quelques heures de cours particuliers. Elle aidait des enfants de familles qu'elle dit privilégiées à faire leurs devoirs.

Des copines, migrantes algériennes pour la plupart, lui proposaient les heures de travail qu'elles-mêmes ne pouvaient pas, ou plus assurées : ménage, repassage, garde d'enfants, garde-malade... Deux fois, Samia accepta de s'occuper de personnes âgées mais ne supporta pas le contact avec ces corps décharnés, qui plus est quand il s'est agi du corps d'un homme à moitié dénudé. À cause de son âge et de la fatigue, il lui est à présent plus difficile de trouver du travail. Depuis un peu plus de dix ans qu'elle vit en France, Samia n'a obtenu aucun titre de séjour et elle connaît les hésitations grandissantes des personnes à employer des personnes n'ayant pas de titre de séjour. Elle n'a plus travaillé depuis l'été 2010.

Les conditions de possibilité de la mobilité féminine sont donc majoritairement cadrées par les nouvelles formes de partition du travail. Cette occurrence est certes à nuancer, car elle procède d'un biais théorique : le manque d'études sur les trajectoires de femmes diplômées et qualifiées (Morokvasic, 2008 ; Camelin, 2013)¹²⁴. Il n'est reste pas moins que ce phénomène, loin d'être nouveau (Miranda, 2009 ; Falquet, Moudjoud, 2010¹²⁵) rend compte de la relégation des tâches jugées dégradantes à des femmes de statut social inférieur et, bien souvent, étrangères. Cela renferme un paradoxe : alors que des migrantes travaillent au plus près des corps, ce travail s'accompagne d'une mise à distance instaurée par le reste de la société (Miranda, 2004). Ajoutons toutefois que cette relégation dans la sphère du soin n'est pas tant une situation propre aux migrantes qu'elle est une expérience commune aux femmes qui ont refusé la violence conjugale. En effet, Élisabeth Herman (2011, 2012) a montré, pour le cas français, comment l'injonction à l'autonomie financière, en reléguant des femmes qui ont été victimes de violences conjugales dans la sphère des emplois les moins rémunérés et en accroissant la marchandisation du soin, a mis à mal l'idéal de changement social porté par les mouvements féministes. En Algérie, il est proposé aux femmes qui ont refusé la violence conjugale de réintégrer la sphère familiale, là où elles seraient de nouveau protégées, et où elles pourraient mener à bien les projets de micro-crédit initiés par l'état algérien ; « d'où peut-être, cette mise en scène spectaculaire des violences

124 Saskia Sassen (2010) nuance cette approche en montrant que la globalisation des circuits du travail a participé d'une redistribution des femmes au sommet (où elles occupent des postes de médiation) et à la base (où elles constituent une main d'œuvre bon marché pour le travail domestique) de ce système économique. Sur la migration de femmes qualifiées, voir les travaux de Marie Percot (2005, 2007, 2012) sur les stratégies déployées par des infirmières du Kerala. Quant à Sylvaine Camelin (2013), elle décrit « la société des femmes en migration » aux Émirats Arabes Unis. Tout en déroulant leur vie, elle montre comment, dans le cadre d'une migration familiale, des femmes qualifiées ont élaboré un projet de vie autonome.

125 Depuis le XVIII^e siècle, ces mouvements migratoires sont numériquement consistants, bien qu'ils n'aient pas été considérés comme procédant d'une logique migratoire (Miranda, 2009). Des années 1930 aux États-Unis aux années 1980/1990 en Europe de l'Ouest, les états ont adopté des dispositifs législatifs spécifiques afin d'attirer une main d'œuvre féminine. Il s'est toujours agi de postes non qualifiés que l'on pensait ne pas pouvoir proposer à des hommes ; en outre, l'arrivée de femmes était censée réveiller la natalité des pays riches et vieillissants. Sur les liens entre colonisation et immigration dans la reproduction de la division sexuée du travail domestique, voir Falquet, Moudjoud, 2010).

contres les femmes¹²⁶ » (Mouffok, 2006 : 101). En cela, où qu'il soit formulé, le refus de la violence conjugale entraîne à la fois une forme d'exclusion-inclusive et une reprise des assignations de l'ordre sexué.

Après avoir dit non à la violence conjugale, des femmes ont fui leur domicile. Mais dans leurs tentatives de reprendre place dans le tissu social d'une société, resurgissent donc les modalités de l'assignation à un ordre sexué. En France comme en Algérie, ces logiques conservatrices témoignent de la difficulté pour une femme de prendre place dans un système de relations et de pensées autre que celui des assignations d'un ordre sexué. Pour le dire autrement, quel que soit le plan selon lequel opère leur mobilité (d'une ville à l'autre de l'Algérie ; de l'Algérie vers la France), la fuite, tout en participant de la vulnérabilité du féminin, redouble la subalternité des femmes, ce qui participe du maintien de l'ordre sexué. Abandonnées par le reste de la société, elles restent empêtrées dans une zone liminale, coincées au seuil d'une possible individualisation. C'est alors dans l'expérience même de la mobilité que s'éprouve la présence lancinante de l'énonciation de leur refus. Même si elles tentent de s'approprier un attribut masculin pour rendre, autant que faire se peut, leur vie meilleure, cela n'empêche nullement que des femmes soient renvoyées à leur faute : avoir quitté le foyer familial. Dès lors, il nous faut suivre ces femmes dans des déplacements plus quotidiens, au cours desquels elles tentent de se réinsérer dans une société qui s'efforce de les maintenir à distance. Cela rendra compte moins des modalités selon lesquelles la contrainte sexuée agit sur des existences déjà malmenées que des manières dont des femmes peuvent se jouer de cette distance.

126 La troisième partie analysera la figuration des violences faites aux femmes.

Chapitre 7 Ancrages et déplacements

« Les notions d'évolution [mot abject s'il en est, souligne l'auteure], d'émancipation féminine restent toujours aussi confuses et passionnelles, à ras de terre ou de genou : mini-jupe ou double voile, cheveux longs ou courts, fumer ou ne pas fumer, l'Orient ou l'Occident – petits détails ineptes et grands mots creux mobilisent notre réflexion ».

Fadéla M'Rabet, *Les Algériennes*, Éditions Maspéro, Paris, 2007, p. 98.

Ouest de l'Algérie, octobre 2009

Flidja, qui dit être très coquette, choisit ses tenues avec attention. Un matin, elle entra dans sa chambre pour y choisir un foulard plus long que celui qu'elle portait la veille. Le fixant à l'aide d'une fine aiguille surmontée d'une perle nacrée, elle vérifia dans le miroir accroché à l'imposante armoire située à proximité de son lit si l'arrière de son cou était bien recouvert de tissu. Elle était d'autant plus vigilante que sa tunique ne descendait qu'au-dessous de ses genoux et que le col de ce vêtement était arrondi, pouvant ainsi laisser apparaître une partie de sa nuque. Assise sur le lit, je la regardais en silence.

J'étais arrivée la veille. Salima, auprès de laquelle je venais de passer une semaine, m'avait accompagnée jusque chez Flidja – la première me plaçait ainsi sous la responsabilité de la seconde, comme il est d'usage de le faire à l'égard d'une personne étrangère. Pour aller d'une ville à l'autre, nous avons pris trois bus différents. Arrivées à destination, nous attendîmes notre hôte, à l'ombre d'un abri de bus. L'endroit, calme, semblait vide – je m'étais habituée à l'effervescence de ces lieux de transit que sont les gares, aux bousculades des gens voulant s'accaparer les meilleures places, à la présence de vendeurs se faufilant dans la foule et grimpant dans un bus pour proposer mouchoirs, boissons fraîches, cacahuètes ou gâteaux aux voyageurs attendant, patiemment, le départ.

« Est-ce que je vais la reconnaître », se demanda Salima – les deux femmes ne s'étaient pas vues depuis que Salima avait, six mois environ avant Flidja, quitté le centre. Elles avaient seulement échangé quelques nouvelles par téléphone. Salima se doutait que, comme elle, son amie portait de nouveau le voile. Le voile et la djellaba, longue et ample robe à capuche rose clair, que Flidja avait revêtus n'empêchèrent nullement Salima de l'apercevoir au loin. Nous rîmes de sa démarche et sa silhouette enrobée qui, toutes deux, étaient inchangées. L'épaisseur de tissus qui recouvrait son corps nous sembla l'arrondir

un peu plus encore. Les retrouvailles furent chaleureuses. Après de longues embrassades, nous nous dirigeâmes, à travers les rues terreuses à angles droits, jusqu'au domicile de Flidja.

J'y passai la plupart de mon séjour. Un soir, Flidja me questionna sur mes recherches. Elle venait de feuilleter le livre de Saba Mahmood, *Politique de la piété*, que j'avais laissé sur la table de la cuisine. Le sous-titre, « le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique », l'avait interpellée car, dit-elle : « j'ai dû payer cher le prix de ma liberté ». Sa vie n'avait tenu qu'à un fil : son mari aurait pu la tuer. En divorçant, elle avait donc repris sa liberté. Et si la vie d'une femme divorcée était loin d'être facile, elle affirma vouloir regarder le bon côté des choses. Puis, elle m'interrogea sur ce que je savais de la condition des femmes en Iran, au Pakistan, en Afghanistan... Peu de choses. À ses yeux, le nikab et la burka étaient des habits appropriés du temps du prophète ; en cela, elle critiquait ces tenues. Certes, elle savait ce qui est écrit dans le coran : quand une femme et un homme sont tous les deux, la présence du diable s'imisce entre eux. Une femme se couvre pour qu'un homme ne « fonde » pas devant elle, expliqua-t-elle. Elle concevait donc le voile comme une forme de protection, tant pour les hommes que pour les femmes, pour le bon ordre de la société. Et si elle s'y sentait obligée, elle n'envisageait nullement de l'imposer à sa fille, alors âgée de seize ans, affirmant qu'il était de son ressort de choisir, ou non, de le porter.

Dans les jours qui suivirent, nous passâmes de longues heures à discuter de la place des femmes dans les sociétés, de la réaction de la société algérienne face aux femmes divorcées, des difficultés qu'elle-même rencontrait... Depuis qu'elle avait quitté le centre, elle tentait, autant que faire se peut, de construire sa vie en fonction des envies et désirs qui l'animait, tout en s'accommodant des limites qui balisent les parcours féminins.

Dans l'apprentissage de la mobilité féminine et de ses ressources, Sylvaine Camelin (2013) a montré l'importance de l'appropriation des espaces publics¹²⁷. À partir de leurs ancrages dans la ville, Aïcha Belarbi (1999) avait, quant à elle, analysé les contraintes et les opportunités rencontrées par des femmes migrantes. Dans cette perspective, ce chapitre questionnera les rapports que des femmes établissent aux lieux dans lesquels elles ont, après leur fuite, tenté de s'ancrer. Déplacements quotidiens et manières d'habiter ces lieux donneront ainsi à voir les nouvelles modalités d'être à l'ordre sexué qu'elles expérimentent.

127 Elle s'est plus particulièrement attachée à décrire l'usage de ces espaces intermédiaires qui n'appartiennent à la sphère privé et ne font pas pour autant entièrement partie des espaces communs et partagés de la sphère publique. Elle a ainsi montré que l'usage des paliers a été primordial pour tisser de premiers liens autour desquels s'est progressivement agrégée une communauté de femmes en migration dans la ville d'Abu Dhabi.

Dans un premier temps, nous interrogerons la particularité du rapport à l'espace qui découle de la fuite. Des usages plus singuliers de la ville permettront ensuite d'analyser la manière dont la pression du social se resserre sur les corps de femmes divorcées. Enfin, nous nous intéresserons aux objets à travers lesquels des femmes énoncent et actent, dans leurs déplacements quotidiens, leur ancrage dans l'une des catégories de sexe ou, au contraire, un rapport de distance vis-à-vis des assignations. Plus particulièrement, nous analyserons deux attributs, le voile (attribut du féminin) et la cigarette (souvent perçu comme attribut du masculin), au regard des contextes dans lesquels ils deviennent les signes du refus de se plier à l'ensemble des gestes, attitudes et tâches, socialement et sexuellement attendus de la part des femmes d'un groupe ou d'une société donnée. Ce chapitre questionnera ainsi la formulation des nouveaux rapports que des femmes, dans la reconfiguration de leur existence, entretiennent à la contrainte sexuée.

7. a. Si loin... si proche

Analysant les témoignages de femmes ayant brusquement quitté leurs maisons lors des violences communalistes de la Partition de l'Inde, Veena Das (1991) a finement décrit le rapport, émotionnel et paradoxal, de personnes migrantes à l'espace. Elle a ainsi pu analyser la construction des modèles spatiaux qui fragmentent l'espace entre intérieur et extérieur. « Normalement », écrit-elle, « c'est l'intérieur qui est considéré comme ordonné et l'extérieur qui est chaotique ; mais dans le cas d'une expulsion violente, l'extérieur va avoir un semblant d'ordre alors que l'intérieur devient désordonné et chaotique » (Das, 1991 : 40). Certes, comme elle l'ajoute, le pays d'origine, bien que physiquement loin, peut être proche sur un plan émotionnel, et vice-et-versa pour le pays d'installation. Mais dans le cas d'un départ qui fait suite au refus des assignations d'un ordre sexué, il ne s'agit pas tant d'un renversement entre ordre et désordre que d'une forme particulière d'indifférenciation produite par la fugacité de la rupture. Une fugacité qui vient brouiller les délimitations mêmes entre intérieur et extérieur. D'ordinaire, ces catégories s'inscrivent dans la conduite des gestes les plus ordinaires pour spécifier les relations des individus à l'espace-temps ; dans la fuite et bien après, elles entrent les unes dans les autres.

Depuis que Yamina vit en France, une amie lui fait régulièrement parvenir cigarettes, habits, produits de beauté et autres médicaments que l'on peut, là-bas, se procurer sans ordonnance. Munie d'une procuration, son amie retire sur le compte bancaire de Yamina la somme nécessaire aux achats. Puis, elle remet aux personnes de passage (la fille de Yamina ou des ami.e.s de cette dernière). À chacun de leurs voyages, une sensation de vide envahit Yamina. Ayant obtenu le statut de réfugiée en France, il lui est impossible de retourner en Algérie. Par ailleurs, elle-même ne veut plus y revivre. Mais l'atmosphère de son pays lui manque. Ce pays ne lui inspire plus confiance, il est vrai, mais comme elle le dit : « j'ai toute ma vie là-bas. Et c'est dur de se déraciner ». Alors que je m'apprêtais à me rendre en Algérie, munie d'une liste de choses à lui rapporter, elle me demanda d'embrasser le ciel, la terre et même l'air de son pays natal.

Dans le courant de l'été 2011, Yamina était de passage sur Paris – sa fille étant en Algérie, elle en profitait pour occuper son studio, situé non loin de la capitale. C'était le ramadan. Et si son diabète lui a toujours permis de ne pas se plier aux strictes règles du carême, elle n'en apprécie pas moins ce mois particulier, ses repas partagés, ses débordements et les sorties nocturnes, pour l'occasion, autorisées aux femmes. Elle aspirait donc à retrouver cette ambiance dans les rues de l'est parisien – je lui avais décrit les foules se pressant autour d'étals installés à même le trottoir pour vendre pain, galettes et autres pâtisseries. Je lui proposai alors d'aller manger des brochettes dans un restaurant du vingtième arrondissement. L'idée lui plut, mais à la seule idée d'entrer dans un lieu empli d'une présence masculine, elle angoissait. Elle avait peur de renoncer, de ne pas pouvoir entrer – nous y sommes finalement allées : la présence de femmes dans la salle incita Yamina à franchir le pas de la porte. Cette anecdote fait écho aux paroles de Samia : « depuis que je suis ici, c'est dingue, mais je ne me sens toujours pas libre. Dans un café, encore plus en terrasse, je me mets dans un coin. Pourtant, j'aime regarder les gens ; voir sans être vue ». Souvent, elle ne peut s'empêcher de faire des commentaires sur les groupes de jeunes hommes qui lui rappellent ceux qui, à Alger, passent leur journée à tenir les murs – quand ils n'ont pas l'air patibulaire, ces jeunes hommes, aussi charmants peuvent-ils être, ont le regard noir, voire haineux. Karima, quant à elle, a souvent l'impression de ressentir le poids de regards qui pèsent sur elle. Elle hésite souvent à prendre place à la terrasse d'un café – chose qu'elle n'aurait jamais faite en Algérie. Assise, elle vérifie sans cesse autour d'elle qu'aucune personne ne lui est familière. Ayant la sensation de ne pas être à leur place, elles éprouvent alors ce malaise qui opère comme un effacement du contexte. Ce n'est plus un "ici et maintenant" qui informe leur perception du monde qui les entoure, mais une expérience passée, une habitude qui resurgit dans

l'espace-temps du présent. Indépendamment du lieu et du moment où elles se trouvent, une présence masculine semble toujours être en train de surveiller le moindre de leurs faits et gestes. Elles restent donc toujours en alerte, ce bien après la fuite, comme si elles ne pouvaient échapper à la culpabilité du féminin. La contrainte sexuée semble alors échapper à toute localisation, comme si elle venait toujours de nulle part. Dès lors, les distances géographiques se rétractent ; la fuite semble avoir été vaine.

« Avec T., ça a été plus que l'enfer ! », m'avait confié Yamina à son arrivée en France. « Plus que l'enfer ! J'avais envie de changer de planète, pas seulement de continent. Là, je ne me sens pas très, très loin de lui ». Progressivement, elle put tout de même ressentir un sentiment d'apaisement, dû au fait d'être éloignée de lui. Mais ce sentiment ne dure jamais bien longtemps. Depuis qu'elle a quitté le CADA pour le petit appartement qu'elle habite désormais, elle sursaute à chaque fois que la voisine du dessus martèle le plancher de coups de balai. Elle le fait sans arrêt. Au cours de ses conversations téléphoniques, Yamina veille alors à ne pas parler trop fort, juste pour ne pas entendre les frappes du balai voisin. Ce bruit lui rappelle instantanément sa vie d'avant, quand T. frappait à la porte de sa chambre juste pour la déranger, juste pour « l'emmerder » – son cœur, comme il le fait dès que sa voisine attrape son balai, commençait à s'emballer.

Samia, quant à elle, a noué un rapport à l'espace plus complexe – elle vit en France depuis une dizaine d'années ; aussi, ces délimitations entre intérieur et extérieur sont-elles encore un peu plus poreuses. Elle garde un rapport très émotionnel à l'Algérie. Elle se tient au courant de la vie quotidienne là-bas, des prix des denrées alimentaires, leur constante augmentation – elle répète avoir connu « la misère en Algérie ». Quand elle tombe sur une prise de vue d'Alger ; quand elle regarde un film où apparaissent soudainement les rues de cette capitale, elle ne peut s'empêcher de s'approcher de l'image, de la toucher et de détailler, aux personnes alentour, la topographie des lieux. « Là, il y a l'école où ma fille allait, petite. Par là, je descends une petite ruelle et je vais faire mes courses. De ma fenêtre, je vois la mer... ». Elle parle souvent de la vie et de la ville qu'elle a quittées au présent. Pourtant, elle s'imagine difficilement revenir dans la maison où elle vécut, pendant une trentaine d'années, une vie de « misère ». Quant à la France, elle n'en connaît rien d'autres que les préfectures et les hôpitaux. Il n'y a que quelques personnes auxquelles elle s'est attachée et dont elle se sent proche (une Algérienne, entre autre, qu'elle a rencontrée dans le foyer où elle vit et qui est devenue son amie). L'une des rares fois où elle s'est

sentie heureuse, elle était en bord de mer, lors d'un séjour organisé par la structure qui l'héberge. « Oui, j'étais bien. J'ai retrouvé la mer. À Alger, je la voyais tous les jours de ma cuisine. C'était mon échappatoire ». Mais la plupart du temps, elle traverse la vie sans intérêt. Seule la souffrance des autres (et non plus la sienne) la touche, encore et toujours. En arpentant les rues parisiennes, elle cherche du regard les signes de réussite et d'épanouissement sur le visage de jeunes femmes. Une nuit, elle suivit longuement du regard une jeune femme parcourant les rues de la capitale en vélo – outre son sourire, Samia avait remarqué ses longues jambes dénudées. À chaque fois, c'est à ses deux filles qu'elle pense ; c'est pour elles qu'elle se fait du souci – elle aimerait tant qu'elles puissent se balader aussi librement en Algérie.

La fuite, à elle seule, ne suffit donc pas à se défaire de l'emprise de la contrainte sexuée ni à redonner un sens à son existence. Encore faut-il recréer un nouvel ancrage dans le monde, à partir duquel se remettre en mouvement.

7. b. Ruses d'une femme divorcée

« Divorcer, à mon époque, c'était... une grande honte. Une femme divorcée, c'est ce qui pouvait arriver de pire. La première chose qu'ils te disent, c'est : "celle-là, c'est une divorcée" ». Dès les premiers temps de sa vie maritale, l'entourage de Samia se mit à la critiquer. Alors elle culpabilisait. « Les gens disaient : "elle a épousé un dentiste ; elle a tout ce qu'elle veut ; elle vit à Alger ; elle a un appartement ; son mari a tout ce qu'il faut... Elle n'a pas besoin de travailler". Mais moi, je voulais me réaliser, je voulais travailler, je voulais aider ma mère, je voulais vivre. Je ne voulais pas rester entre quatre murs à ne rien faire. Et à l'époque, une fille seule, c'était vraiment difficile. J'imagine que même maintenant, ça ne doit pas être facile de divorcer ». Yamina, quant à elle, fut divorcée à la fin des années 1970. Pendant dix ans, « c'était la liberté ». « Dans ma tête, en tout cas », précisa Yamina : « je me suis libérée, c'est-à-dire enfin je suis seule, je n'ai pas à subir un homme que je pouvais pas supporter – c'était l'enfer. Mais les dix ans ont été difficiles. Mes parents et mes frères m'ont harcelée. J'ai tenu tête pendant dix ans. Au début, ils m'ont laissée prendre un peu de répit mais après, ils me demandaient tout le temps ce que je faisais ». Yamina avait conservé son poste d'institutrice dans l'une des deux grandes villes de la région ; ses parents et ses frères habitaient un village, dans les montagnes. Yamina était

continuellement accusée de faire « les quatre cents coups ». Comme elle dit, « j'étais loin de la famille, du coup, peut-être que je me tapais tous les hommes que je voulais ». En d'autres termes, son nouveau statut décupla le contrôle des frères sur son corps : « Ils pensaient : elle n'est plus vierge, donc elle peut aller à droite, à gauche ; elle n'a plus rien à perdre ». Même dans la rue, les gens qui savaient que j'étais mariée-divorcée disaient : maintenant la porte est ouverte ! ». Alors son frère aîné la poussa à se remarier.

Certes, le divorce s'est aujourd'hui inscrit dans le champ des possibles. Les propos de Salima confirment ce récent changement de la place des femmes dans la société algérienne : « une femme seule, à une époque, c'était interdit ! Mais maintenant, ça devient possible, parce qu'elles sont nombreuses ». Mais, et comme le supposait Samia, « c'est toujours un peu interdit », comme le dit Salima, car « une femme sans mari, on pense qu'elle fait tout, qu'elle ramène des hommes... C'est pour ça que je n'ai pas trouvé de bonnes locations. Je travaille, je ne fais rien, mais c'est comme ça. Si tu es une femme toute seule, on ne te donnera pas de bonne location ». En d'autres termes le divorce, dès lors qu'il se décline au féminin reste, un stigmat¹²⁸. Le divorce continue donc de particulariser, tout en le stigmatisant, le féminin – on l'a vu, cela vient du fait que dans l'ordre des sexes, la culpabilité est le versant féminin de la loi. Dès lors, le sens des limites (dans leur corps et leur espace) que des petites filles ont incorporé dès leur plus jeune âge¹²⁹ affecte, un peu plus encore, les déplacements de femmes divorcées.

Flidja est divorcée. Les femmes qu'elle rencontra à Alger, dit-elle, vivaient librement, de manière indépendante ; elles avaient leur travail, leur voiture, et sortaient sans *hidjab*. C'est cette vie-là à laquelle Flidja, après son divorce, avait aspiré. Cela lui aurait rappelé son adolescence – une adolescence passée en France. Mais, après que sa fille ait dû quitter le centre où elle était hébergée, le père de Flidja refusa qu'elle restât sur la capitale, loin de la présence d'un homme, si ce n'est d'un groupe protecteur – un temps, le centre fit office de protection. C'est avec la « mort dans l'âme » qu'elle alla s'installer en mars 2009 dans la petite ville de l'ouest de l'Algérie où ses deux parents, installés en France depuis le milieu des années 1970, ont fait construire la maison sur laquelle ils projettent leur retraite. Aînée d'une fratrie de trois enfants, Flidja vit désormais dans la même ville que sa jeune sœur. Son jeune frère, quant à lui, vit en France. À son arrivée, pour tromper l'ennui, Flidja s'inscrivit à une formation d'informatique de trois mois. « La prof

128 Rappelons que pour Erving Goffman, le stigmat est « la situation de l'individu que quelque chose disqualifie et empêche d'être pleinement accepté par la société » (Goffman, 1975 : 7).

129 Voir 1.b. Incorporer les règles de la pudeur.

était assez gentille », se souvint Flidja. « C'était une jeune fille qui n'était pas mariée ». Au mois de juillet, elle obtint un diplôme. « C'était bien », dit-elle, « je reprenais la vie, mais c'était difficile de me retrouver seule le soir. J'avais les enfants tous les soirs au téléphone, ils venaient me voir de temps en temps le week-end ».

Quand j'allai lui rendre visite en octobre 2009, Flidja occupait cette grande maison depuis sept mois – une partie de la bâtisse était toujours en travaux. « Maintenant, en Algérie », expliqua-t-elle, « une femme peut vivre seule, mais avant, elle ne pouvait pas. Moi, je vis seule. Déjà, c'est un pas en avant que ma famille me laisse seule et me fasse confiance. C'est déjà pas mal ». Sa mère était présente. Elle aidait sa fille à s'installer. Flidja sortait peu ; sa mère s'occupait des courses. Flidja appréhendait de se retrouver seule, après le départ de cette dernière ; elle redoutait surtout de devoir sortir. « J'ai peur », dit-elle, « qu'une rumeur rentre par-ci ou par-là, et que mon père se dise : elle a dû faire quelque chose pour que les gens parlent. Automatiquement, on met en doute la femme, c'est elle qui a provoqué l'homme, elle le fréquentait... Chez nous, une femme seule, c'est encore mal vu ; une femme divorcée encore plus. Une jeune fille à la rigueur, ou une vieille fille qui n'a jamais été mariée, mais une femme divorcée, c'est mal vu ».

L'année suivante, en septembre 2010, je retournai la voir. Elle attendait le retour de sa mère pour faire certaines choses (une fuite à réparer dans la salle-de-bain, des achats nécessitant de se rendre dans la ville voisine ; une visite chez un marabout...). Seule, elle limitait ses déplacements à la formation de couture qu'elle suivait, à ses rendez-vous médicaux et aux quelques achats qui la conduisaient, toujours, dans la même boutique. Des enfants du voisinage lui déposaient les travaux de couture dont leurs mères se déchargeaient (coudre les blouses pour la rentrée, des roses pour les filles, des bleues pour les garçons ; repiquer des ourlets d'un pantalon devenu trop court...). Cela apportait à Flidja de cinquante à deux cents dinars par mois et lui permettait d'agrémenter son quotidien des objets qu'elle regroupait sur sa table de nuit (parfum, déodorant, *khôl*). Les quatre mille dinars de pension d'invalidité – elle est atteinte d'une maladie nerveuse chronique, diagnostiquée en 2003 –, ajoutés aux deux cents euros envoyés chaque trimestre par ses parents, elle les réservait pour les dépenses alimentaires. Elle s'était liée d'amitié avec sa professeure de couture – elles partageaient, nous y reviendrons dans le chapitre suivant, une histoire et des souffrances communes. Celle-ci, régulièrement, lui proposait de passer la nuit chez elle. Mais Flidja disait préférer la solitude et la tranquillité. Et surtout, qu'aurait dit son beau-frère de ses échappées nocturnes ? Les fois où elle sortait, elle évitait soigneusement de passer devant ce café situé non loin de la gare, toujours empli d'hommes ; pour

cela, elle empruntait les détours appris de sa mère – l'année précédente, en passant devant ce même café, elle ne faisait que changer de trottoir.

Flidja sait, elle ne cesse de le répéter, que la société ne pardonne pas aux femmes qui se sont écartées des places et rôles qui leur sont assignés – c'est d'ailleurs pour cela qu'elle avait compris et accepté la réglementation du centre d'hébergement par lequel elle transita : elle pensait que les filles, pour se réinsérer dans la société, avaient besoin d'être remises sur le droit chemin. La pression du social se resserrant sur une femme divorcée, elle se pliait donc, de nouveau, aux assignations de l'ordre sexué. Depuis son retour, elle était vigilante aux moindres de ses déplacements. Le stigmatisme est, en effet contagieux (Goffman, 1975), et si elle s'approchait trop près des hommes, la rumeur de sa mauvaise conduite aurait pu se répandre en France, entachant la réputation que son père s'est attaché à forger depuis qu'il a quitté l'Algérie. Cette distance que Flidja établit entre elle et les hommes préserve la société, dans laquelle elle tente de se réinsérer, de la *fitna*, la discorde. Et c'est aux femmes qu'incombe le rôle de maintenir la pureté des relations entre elles et des hommes auxquels elles ne sont reliées par aucun lien de parenté, leur sexualité représentant une menace pour la société (Mahmood, 2009)¹³⁰.

Néanmoins, comme elle dit, « j'étais tellement mal en moi-même, j'étais tellement humiliée pendant mon mariage... J'ai tellement été rabaissée que maintenant je me réaffirme ». En septembre 2012, après d'âpres négociations avec son père et son beau-frère, elle entamait des leçons de conduite – elle a depuis obtenu son permis. Elle y tenait depuis des années. Elle en rêvait même, comme elle dit, afin de pouvoir plus facilement se déplacer. Une autre chose la ravissait : son fils aîné vivait à ses côtés depuis l'été 2011 – le jugement de son divorce avait accordé la garde des enfants à leur père mais elle avait fini par lui faire accepter l'idée que son fils aîné vive avec elle. « C'était presque un miracle. C'était reprendre la vie ; c'était très important. Ce n'était pas facile de venir ici. Mais j'ai autre chose que je n'avais pas au centre. Revenir ici, c'est retrouver un foyer. Quand j'ai divorcé, je savais que je vivrais plus librement, même si il y avait des contraintes. Et surtout, être avec mes enfants, c'est ce qu'il y a de plus important pour moi ».

En s'ancrant dans la ville, Flidja tissait de nouveaux liens (au voisinage, aux femmes qu'elle rencontrait au cours de ses formations, à ses enfants), entreprenait des formations professionnelles, vivait avec son fils aîné. En d'autres termes, elle se remettait en mouvement et élaborait une projet de vie plus autonome. Et face à cette mise à distance de la société des

130 La troisième partie de ce travail se penchera sur les questions liées au désir et à la sexualité. Voir 11. c. Désirs et sexualités.

femmes qui se sont écartées de leurs place et rôle, diverses tactiques peuvent être déployées. Pour investir la rue, comme les différents lieux d'une ville, certaines femmes optent pour ce que d'autres refusent : le port du voile.

7. c. Avancer, voilées ou dévoilées

Avant de venir en France, Samia n'avait jamais revêtu de pantalon. Elle n'en avait d'ailleurs aucun dans sa valise. Le froid des hivers parisiens l'incita à en acheter. En Algérie, son mari décidait de ce qu'elle devait porter. « Il me mettait devant la fenêtre », se souvint-elle, « pour voir si on voyait mes fesses, mes cuisses ; pour voir si c'était transparent. Il me disait : "tu mets un jupon". J'en mettais un. Il me remettait devant la fenêtre. "Mets-en un deuxième" ! Il faisait quarante ou quarante-cinq degrés. Il me passait au scanner pour être sûr que ce n'était pas transparent. Et il m'emmenait en bagnole ! » En France, et bien qu'elle aimerait, elle ne se voile plus. Elle le faisait, à son arrivée, mais fut blessée par les regards condescendants portés sur elle. En effet, depuis 2001, les interprétations dominantes, véhiculées par les discours médiatiques français, réduisent les femmes portant le voile à des femmes appelant à être "sauvées" par l'Occident (Abu-Lughod, 2008b). Ces discours médiatiques donnent à voir une réalité simplifiée et uniformisée, niant la multiplicité des significations du voile – devenu *le* symbole de l'oppression des femmes – comme la diversité des groupes qui le portent¹³¹. Pour Samia, qui ne nie rien des rapports de domination qui lient les femmes aux hommes, la signification du port du voile est toute autre : des femmes choisissent de ne pas être vues ; une femme qui se couvre les cheveux signifie aux hommes qu'elle n'est pas, sexuellement précisa-t-elle, disponible. Le port du voile, ajouta-t-elle, peut être un moyen de se déplacer : « Une femme peut sortir tranquille, sortir de la maison avec un foulard, monter dans un taxi, se changer, et le remettre pour rentrer. On fait plein de choses avec ».

Cette réflexion fait échos aux propos de Fériel. Après avoir précisé que l'on ne devrait pas débattre du, mais des voiles, soulignant ainsi que la signification de chaque voile est contextuelle, Fériel affirma : « Dans certaines situations, le voile peut permettre plus de facilités

131 Pour une analyse plus détaillée du déploiement de cette question en France, lire l'ouvrage de Joan Wallach Scott (2007). Pour inscrire ce débat dans l'histoire politique des immigrations post-coloniales, se reporter à l'ouvrage collectif dirigé par Ahmed Boubeker et Abdellali Hajjat (2008). Et bien sûr, on (re)lira *L'an V de la révolution algérienne*, écrit par Franz Fanon en 1959, afin d'historiciser les termes du débat.

et de libertés d'actions. Peut-être que certaines femmes pensent qu'en le portant, elles vont contenir les avances des hommes. C'est au sens propre un *hidjab* : elles dressent un mur entre elles et les hommes de la rue ». Elle insista également sur les changements historiques qui influent sur le port du voile. De tels propos me sont devenus familiers ; j'ai maintes fois entendu dire que les manières de se voiler des femmes algériennes s'étaient radicalement transformées au tournant des années 1990. Dépendant du contexte, le port du voile l'est, pourrait-on dire, doublement : alors qu'il peut faciliter les déplacements en Algérie, en France, il les entravent. Il ne faut pas pour autant réduire le port du voile à une pure stratégie de résistance permettant à des femmes de se déplacer (Bilge, 2010). En effet, ce n'est pas tant le port du voile en soi qui opère l'inclusion ou l'exclusion de femmes, mais bien la relation entre cet attribut et la valeur (la pudeur) ou le stéréotype (l'oppression) auquel il est rattaché.

Tout en soulignant que le port du voile varie en fonction des périodes d'une vie (ainsi, de manière générale, une femme bédouine ne se voile pas avant d'être mariée et retire progressivement son voile à la ménopause), des groupes et surtout des circonstances (les femmes plus âgées pouvant alors se moquer des plus jeunes qui se voilent devant un homme si cela n'est pas nécessaire ou, au contraire, les rappeler à l'ordre si elles oublient les usages de l'ordre sexué), Lila Abu-Lughod (2008a) montre que le port du voile est une manière pour des femmes d'exprimer leur pudeur, signalant ainsi qu'elles se conforment aux idéaux du groupe. Ajoutons que cette pratique n'est pas seulement une manière d'acter son accord avec les valeurs établies. Le port du voile peut également prendre sens dans un ensemble de gestes et de pratiques quotidiennes qui visent une transformation de soi et de son corps, ce que montre très bien le travail de Saba Mahmood¹³² (2009).

Dès lors, il importe d'appréhender le port du voile au regard des choix formulés au cours d'une vie, en ce qu'ils expriment l'accord ou le désaccord des individus face aux valeurs établies. Des choix toujours situés dans une histoire à la fois individuelle et collective. Depuis qu'elle vit en France, les jours de pluie, il arrive à Yamina de dénouer le foulard qu'elle porte autour du cou, de le plier en deux et de s'en couvrir les cheveux. Un geste qu'elle n'aurait jamais fait en Algérie. Dans ce pays où, au cours des années 1990, une femme pouvait être assassinée pour avoir refusé de porter le voile, elle s'insurgeait contre une telle imposition – son positionnement lui valu

132 Pour des femmes impliquées dans le mouvement des mosquées, l'accomplissement de ce devoir religieux (*fard*) est à la fois une fin et un moyen, dans la mesure où il permet de cultiver les vertus de modestie (pudeur) et de piété. Ainsi, aux dires d'une jeune femme : « Au début, quand tu le portes, tu te sens embarrassée. Tu n'as pas envie de le porter parce que les gens disent que tu as l'air plus âgée, moins attirante [...]. Mais tu dois porter le voile, d'abord parce que c'est un commandement divin. Ensuite, parce qu'avec le temps, ton intérieur apprend à sentir la pudeur et tout ton être se sent mal à l'aise si tu enlèves le voile » (Mahmood, 2009 : 232).

d'ailleurs de figurer sur une liste de neuf femmes que des groupes armés appelaient à abattre¹³³. De sa jeunesse, elle se souvint d'après-midis passés à la plage entre amies : « il y avait des meutes de jeunes, alors on changeait de place ; après, un par un, ils se rapprochaient. Ils étaient à plat ventre en train de nous regarder dans le sable. On était entourées (rires). Mais, il vaut mieux ça que le *hidjab* (rires) ! ». Elle explique le port récent du *hidjab* en Algérie, par « la peur du terrorisme. Parce que », dit-elle, « c'est vrai qu'à une époque, ne pas porter le voile, c'était prendre le risque, tous les jours, de te faire égorger ». De surcroît, elle refuse une pratique qui, pour elle, est venue d'ailleurs, des pays du Machrek¹³⁴. Yamina a toujours vu sa mère porter « sa robe kabyle et son foulard, mais un *hidjab* jamais ».

C'est justement parce qu'il venait d'ailleurs que des jeunes femmes choisirent, au tournant des années 1990, de ne pas « revenir au voile de leurs mères (le *haïk* porté traditionnellement par les Algériennes), symbole à leurs yeux de l'ignorance, de la superstition, de la claustration, bref, de tout ce qu'elles [avaient] fui par les études et l'instruction » (Hakiki-Talahite, citée Rahal-Ridhoum, 1994 : 125). Libérant mains et visage, le *hidjab* fut perçu comme étant mieux adapté à la mixité des lieux de travail et d'étude (Tahon, 1995). Ainsi, il permit à des jeunes femmes d'exposer « leurs différences face aux Anciens, par la référence à une culture qui vient d'ailleurs mais qui reste dans les frontières du sacré, de l'islam » (Hakiki-Talahite, citée par Rahal-Ridhoum, 1994 : 125). En d'autres termes, les manières d'acter son ancrage dans le féminin différent d'une génération à l'autre. Flidja, quant à elle, se souvint clairement de sa mère qui, dans les années 1980, rabattait son *haïk*, ce long morceau de tissu blanc tenu à deux mains pour de ne laisser apparaître qu'un seul œil. Ce geste, elle le faisait alors qu'elle quittait la France pour rejoindre son pays natal, à mesure que le taxi s'approchait de la demeure familiale. Avant d'épouser cet homme âgé de quinze ans de plus qu'elle, Flidja sortait, comme elle dit, les cheveux découverts. Elle avait cru les promesses de son cousin : le couple s'installerait sur Alger ; elle pourrait travailler ; le port du *hidjab* ne lui serait pas imposé... Elle avait dix-sept ans et, comme elle dit, ne connaissait rien du mariage et de la vie de couple. « Il m'a eue avec de belles promesses », dit-elle mais dès que le mariage fut célébré, il demanda une mutation en dehors de la capitale. Flidja voulut alors annuler le mariage, ce qui fut impossible. Elle ne travailla pas ; et les rares fois où elle sortait, elle couvrait ses cheveux. Dans le centre d'hébergement algérois où elle fut hébergée suite à son divorce, elle menait une existence qu'elle

133 Revoir 2. c. Et on tuera toutes ces affreuses.

134 Pour une partie de la population, les changements vestimentaires ont d'abord été perçus dans les habits de ces jeunes hommes, de retour de l'Afghanistan. Partis en blousons en jean, m'expliqua un ami algérois, ils sont revenus avec barbes et *qamis* (habit porté par les hommes en Afghanistan).

dit tranquille. Elle n'avait, pour reprendre ses mots, ni famille ni parent sur le dos. Personne ne savait ce qu'elle faisait, où elle travaillait, ni même comment elle s'habillait. Et bien évidemment, personne ne sut qu'elle ôta son foulard.

Désormais, Flidja, comme Salima, le portent quotidiennement. Toutes deux lui donnent une signification similaire. La seconde dit : « je porte le voile pour gagner un peu de respect des gens. Je suis avec deux enfants ; je ne peux pas sortir dans la rue avec mes cheveux [découverts], du maquillage... non ! Je porte le voile pour qu'ils me respectent ». De son côté, Flidja pense que « l'Islam, c'est dans le cœur. Ce n'est pas parce que tu ne portes pas le foulard que tu n'es pas une bonne musulmane ; ça, c'est l'aspect extérieur. Si tu ne le portes pas, ce n'est pas que tu es moins musulmane que celle qui le porte. À un certain moment, il faut jouer le jeu ; même pour gagner sa vie, il faut être maline. C'est donnant-donnant... c'est vis-à-vis des gens, le foulard ». En cela, le port du *hidjab* est bien une manière de signifier des relations sociales (Abu-Lughod, 2008a).

Alors même que l'étau de la contrainte sexuée se resserre sur des femmes qui ont refusé la violence conjugale, se formule un autre rapport à soi et au monde. Pour se réinsérer dans le tissu d'une société, des femmes se plient, de nouveau, aux assignations d'un ordre sexué. Toutefois, en distinguant un avant et un après le refus de la violence conjugale, leur fuite a ouvert un espace réflexif – nous le verrons dans la dernière partie, c'est bien dans cet espace réflexif que s'opèrent les déplacements dans la perception et la qualification d'elles-mêmes non plus comme objets des désirs masculins d'appropriation masculin mais comme sujets de leur vie. Dès lors, ces femmes ne se situent plus dans le seul registre de l'imitation ou de la répétition mécanique de l'ensemble des gestes et comportements, socialement et sexuellement, attendu de la part des femmes d'un groupe ou d'une société donnée. Dans la mobilité, elles expérimentent d'autres rapports à la contrainte. Et tout en éprouvant autrement la contrainte sexuée, elles donnent un sens autre à l'acceptation, ce qui leur permet d'élaborer des projets de vie plus autonomes et de tendre vers une forme d'individualisation. En Algérie, Flidja et Salima portent un *hidjab* alors qu'elles préféreraient ne pas le faire. Au contraire, en France, Samia ne se couvre pas les cheveux, alors qu'elle aimerait le faire. Dans leurs tentatives de reprendre place dans le tissu d'une société, ces femmes donnent ainsi à voir de nouvelles manières de « subvertir le consentement » (Latte Abdallah, 2006¹³⁵).

135 À partir des biographies des sept femmes d'une même famille d'un camp de réfugiés palestiniens implanté en Jordanie, Stéphanie Latte Abdallah (2006) a montré qu'en se jouant de l'incapacité des hommes à préserver leur honneur, ces femmes bouleversent le pouvoir masculin pour l'utiliser à leur profit. Autrement dit, elles participent à la reproduction, dans le langage de l'honneur, du pouvoir patriarcal, pour affirmer leurs choix.

Une seule fois, en Algérie, j'ai recouvert mes cheveux d'un fin tissu. J'étais entourée de Flidja et de sa mère. Je connaissais l'histoire de la région, durement touchée par les années 1990. Je sentais le poids de regards, tantôt interrogateurs, tantôt "accusateurs" qui se posaient sur moi. Je fis part de mon malaise à mes hôtes. Nous commençâmes par nous moquer du regard des hommes que ma présence étrange semblait troubler. Puis, la mère encouragea mon geste ; Flidja, quant à elle, ne le comprit pas, affirmant qu'une étrangère n'a pas à se plier à la loi musulmane. Par contre, elle m'avait prévenue dès mon arrivée ; si, dans de grandes villes comme Alger ou Oran, je pouvais me procurer facilement des cigarettes, ici, cela serait impossible. Plus tard, elle me dit que son père accepterait qu'elle sorte les cheveux découverts si elle vivait en France, voire même dans une grande ville algérienne ; par contre, il n'accepterait jamais qu'elle fume, où qu'elle soit.

7. d. À leur âge, elles se cachent pour fumer

Janvier 2010, j'avais déniché deux places pour la pièce de théâtre, *À mon âge, je me cache encore pour fumer*, écrite par la dramaturge algérienne Rayhana. La pièce se jouait à la Maison des métallos, dans le onzième arrondissement de Paris. Samia était en retard. Elle finit par arriver, essoufflée d'être descendue à pied du quartier situé en amont. Son fils y vit et dès qu'elle le peut, elle profite de son absence pour dormir dans la chambre de l'hôtel social qu'il occupe. « Crade, minuscule », la pièce lui permet néanmoins de retrouver un peu de la solitude et de la tranquillité que la vie en foyer lui a ôtées. Au moins, avant, elle avait une chambre à elle ; une bulle, dit-elle, qui lui permettait de survivre et dont elle ne sortait que très peu. Cette bulle avait éclaté le jour où elle fut accusée, à tort réaffirma-t-elle ce soir-là, d'avoir dérogé au règlement : on l'accusait d'avoir cuisiné dans sa chambre, ce que prouvaient des traces de fumée noire sur le plafond. Elle ne put échapper à la sanction : changer de chambre pour en partager une, légèrement plus grande, avec une autre femme. Elle ne supportait pas la situation : devoir faire attention à ses moindres gestes, ne pas oser se lever la nuit de peur de réveiller l'autre, ne pas pouvoir circuler dans la pièce... Elle était fatiguée, et à cause de sa thyroïde, elle devait augmenter son traitement. Avec son corps qui lui semblait gonfler à vue d'œil, elle avait du mal à se déplacer ; elle se traînait, tout au plus. Bref. Elle préféra ne pas s'étendre, et oublier ses soucis le temps de retrouver un peu de son Algérie. Avant d'entrer dans le bâtiment, elle jeta un dernier

coup d'œil dans la cour attenante. Elle pensait voir des « copines, des Algériennes ; celles qui boivent, fument, et font bien d'autres choses ». Quand elle vivait encore là-bas, seules quelques femmes fumaient à l'intérieur des salons de thé de la capitale. Mais ce soir-là, Samia ne reconnut personne. Elle avait lu que la pièce se déroulait dans le huit-clos d'un hammam. Cet espace, dit-elle en entrant, est bien celui d'une libération de la parole pour nombre de femmes algériennes. Elle-même connaît bien la situation : elle sait ce qu'il en coûte d'avoir à se cacher pour faire ce que l'on désire, comme allumer une cigarette.

Nous prîmes place quelques instants avant le lever de rideau. Fichu sur la tête, tablier noué autour de la taille, les épaules nues, une femme alluma une cigarette, à l'abri des regards, dans un décor épuré : un petit muret, couleur jaune pâle, sur lequel elle était assise. Son monologue mit fin à la musique sur laquelle l'actrice était entrée en scène. Une musique que, par ailleurs, Samia n'apprécia pas – elle aurait préféré une musique arabo-andalouse. D'un bout à l'autre de la pièce, elle fit des commentaires : non, le langage des femmes n'est pas si cru ; non, ce n'est pas ce qui est écrit dans le coran (livre qu'elle a entièrement lu) ; et ces femmes qui se dénudent à moitié ; certes, la pièce se déroule dans un hammam, mais tout de même... Entre deux commentaires, elle rit ; pleura aussi. Sur scène, neuf femmes discutaient. Leurs regards se croisaient quand il s'agissait de sexe et de leur sexualité ; leurs points de vue sur la victoire du Front Islamique du Salut (FIS) divergeaient. Aucune ne savait qu'une jeune fille était venue se réfugier là. Son frère menaçait de les tuer, elle et l'enfant qu'elle portait. Elles ne l'apprirent qu'en s'apprêtant à quitter les lieux, décidant alors de s'allier pour aider la jeune à fille à sortir et pouvoir ainsi échapper à son frère.

Après la pièce, nous fîmes un bout de chemin ensemble. Pour la première fois, Samia évoqua ce qu'elle avait vécu dans les années 90. « C'était... inimaginable », dit-elle, « c'est difficile de trouver les mots ». À son arrivée en France, en 2002, sa fille l'appelait régulièrement d'Algérie : les attentats continuaient. Au tout début des années 90, son époux et un cousin furent arrêtés par des « hommes habillés en flic ». À l'époque, précisa-t-elle, on ne savait pas : les faux-barrages, ces postes de contrôle, militaire ou policier, simulés par des groupes armés, n'étaient pas encore devenus une hantise. Mais le cousin aperçut une paire de basket aux pieds d'un soi-disant flic et comprit qu'ils se trouvaient en face de « terroristes ». L'un d'eux sortit un flingue et le colla sur la tempe du mari, lui demandant papiers, argent et clé de voiture. S'il n'y est pas resté, c'est parce que l'émir – c'est ainsi qu'on appelait les chefs de groupes armés, spécifia-t-elle – ne jugea pas nécessaire de liquider les deux hommes. Quant aux sept premiers flics assassinés, ajouta-t-elle, ils l'ont été à deux pas de l'appartement qu'occupait sa mère, dans le centre d'Alger.

Et si on n'avait pas interdit le Front Islamique du Salut, se demanda-t-elle : la situation aurait-elle été plus dramatique encore ? Ils avaient, rappela-t-elle, gagné les élections de manière démocratique. Mais, conclut-elle, il y avait eu l'expérience iranienne ; il était donc dangereux, pensait-on, de laisser un parti d'obédience religieuse prendre le pouvoir. C'est surtout la rapidité avec laquelle son pays a plongé dans l'horreur qui l'interroge. Comment ce pays avait-il pu vivre tout ça après l'espoir et la liberté des années 1970, à l'heure où Alger était perçue comme la « Mecque des révolutions ». Aussi, ne faut-il pas oublier les luttes, car partout et de tout temps, la liberté doit s'arracher, conclut-elle alors que nous nous séparions.

Ce fut donc la première fois que j'entendis Samia parler des années 90. Par la suite, je relevai régulièrement les douloureuses évocations de cette décennie noire. Ainsi de cette voisine qui, tous les matins, s'assurait qu'aucune bombe n'était planquée sous sa voiture. Cette femme aimait à répéter qu'une clope, c'est bien mieux qu'un homme ! Toutes deux s'appelaient régulièrement, juste pour parler de cigarettes. Samia s'est toujours cachée pour fumer. À présent, dès qu'elle le peut, elle achète un paquet de cigarettes. Il lui arrive d'acheter du tabac à rouler quand l'argent lui manque. Cigarettes et carte de transport : les deux seules choses qui la poussent à demander de l'argent à ses proches. Ici comme là-bas, fumer a toujours été sa « seule béquille ». Elle a toujours fumé, entre deux grossesses, par intermittence ; elle n'arrive plus à arrêter. Et avec une carte de transport, elle peut sortir de cette maison de folles où elle est hébergée. Les femmes qui y vivent, elle le dit constamment, ont connu la rue, les misères ; elles sont agressives...

Arpenter les rues aux côtés de Samia, c'est un peu comme observer, par-dessus son épaule, les « régions morales¹³⁶ » de la capitale. Dans les quartiers du nord-est parisien, où elle fait ses courses et déniché des produits à des prix imbattables, comme ce savon d'alep qu'elle utilise pour se laver, elle refuse de s'installer à la terrasse d'un café. Ces quartiers portent en eux une longue histoire migratoire ; entre Ménilmontant et Couronnes, les devantures de certains magasins sont autant de signes de la présence des migrations post-coloniales : des boucheries rappellent les montagnes kabyles ; un restaurant évoque les ponts suspendus qui relient un côté de la ville de Constantine à l'autre... Là, Samia ne prend pas le risque d'être vue, et reconnue, une cigarette à la main. Des cousins pourraient y être de passage. Dans le centre-ville par contre, elle profite de l'anonymat et n'hésite ni à allumer une cigarette en pleine rue ni à s'attabler à la

136 Ce concept renvoie à l'idée de ségrégation et de distribution des habitants dans les différentes aires naturelles et morales de la ville définies par Robert E. Park, tenant de l'école de Chicago. Adopter le point de vue régional, tout en soulignant l'incertitude des frontières de ces régions morales, permet d'établir une « cartographie imaginaire des citadins qui vivent dans certaines parties de la ville tout en ayant sur les autres espaces au moins quelques expériences, idées ou images » (Agier, 1996 : 41).

terrasse d'un café – souvent à l'abri des regards, il est vrai, mais l'idée d'être en terrasse ne la préoccupe plus.

Se cacher donc, pour fumer : pour saisir ce geste, il faut le relier au code moral qui fait de la pudeur une valeur cardinale. Comme l'a si bien remarqué Lila Abu-Lughod, le code de la pudeur pèse sur les gestes les plus quotidiens : « l'expérience intime est faite de malaise, lié au sentiment de timidité, de gêne ou de honte, et les comportements sont ceux du code de la pudeur, un langage de retenue et d'effacements formels. Le répertoire de ces comportements englobe à la fois ceux qui sont les plus visibles et les plus radicaux, comme le fait de se voiler et de se vêtir pudiquement (en dissimulant les cheveux, les bras, les jambes et les formes du corps), et ceux qui relèvent d'attitudes plus formelles, comme le fait de baisser les yeux, d'adopter une posture humble mais formelle et de faire preuve de modération, qu'il s'agisse de manger, de fumer, de bavarder, de rire ou de plaisanter » (Abu-Lughod, 2008a : 159). Mais surtout, la pudeur est circonstancielle.

Dès lors, de qui doit-on se cacher pour fumer ? Samia estime qu'une femme peut fumer à l'intérieur d'un café, oui, mais certainement pas devant ses parents ou ses enfants ; et si une femme fume, elle doit le faire avec pudeur. En de rares circonstances, ce « masque protecteur qui est de mise lorsque l'exposition aux plus puissants que soi est inévitable » (Abu-Lughod, 2008a : 165) se brise. Ainsi du soir où Samia et moi attendions le bus pour rejoindre Paris. Le groupe de femmes hébergées et "prises en charge" par une structure associative s'apprêtait à déménager. Pour l'occasion, une fête avait été organisée. Plusieurs fois dans la soirée, nous étions discrètement sorties. Contrairement à d'autres femmes, Samia préférait s'éloigner pour fumer. Sous l'arrêt de bus, je fis mine d'apercevoir la psychologue de l'équipe. Affolée, elle sursauta et, dans une bruyante inspiration, jeta la cigarette qu'elle venait tout juste d'allumer. J'observai le même geste de recul un jour que je rendais visite à Yamina dans l'est de la France. Elle avait cru voir passer la voiture de T., le père de sa fille, alors qu'elle avait une cigarette à la main. Par ailleurs, elle ne le relia pas à un sentiment de gêne mais à la peur qui l'immobilisa. Elle s'étonna d'être toujours « sous emprise », tirant cette expression d'un livre qu'elle avait découvert lors de la formation de femmes-relais qu'elle suivait alors. Elle a toujours fumé en cachette de T. Avec une voisine, elles se retrouvaient pour fumer. Toutes deux étaient devenues amies et se rencontraient brièvement pour fumer, comme s'en souvint Yamina avec émotion : « je vais prendre un café chez elle, elle fume en cachette de son mari, moi je fume en cachette de T. Du

coup, on en profite. Ensemble on fume vite, vite au balcon, et puis on efface tout et on recommence ».

Quand j'allai la voir en Algérie, Flidja procédait au même rituel chaque fois que nous fumions dans la chambre qu'elle aspergeait ensuite de désodorisant. Depuis qu'elle occupait la maison que ses parents ont fait construire en Algérie, elle devait déployer nombre de ruses pour fumer, un des rares plaisirs qu'elle disait lui rester. Quand il venait passer du temps auprès d'elle, son fils lui apportait des cigarettes. Seule, elle se contentait des *rym* que lui apportaient de jeunes garçons du voisinage, auxquels elle proposait dix dinars pour ce service. Ces cigarettes, très fortes et peu coûteuses, « des cigarettes d'hommes », devaient éveiller le moins de soupçons possible. Sur Alger déjà, elle devait faire attention. Quand elle rentrait du travail – le centre lui avait trouvé une place de serveuse en centre-ville – elle se retirait, rapidement, dans sa chambre. La directrice du centre lui avait déconseillé de fumer devant les autres femmes. Elle sortait alors de son sac un sachet de plastique noir contenant un paquet de cigarettes – le jeune homme auquel elle les achetait avait pris l'habitude d'envelopper les paquets dans un sachet afin qu'elle puisse les dissimuler dans son sac et que personne ne s'aperçoive qu'il s'agisse de cigarettes si le paquet venait à tomber. Et si toutes les autres savaient qu'elle fumait, Flidja ne fumait que dans cette pièce.

Pour ces femmes algériennes, fumer est un geste stigmatisant, car une cigarette est perçue comme un attribut venant de l'étranger – l'altérité étant souvent considérée comme dangereuse pour le maintien des valeurs dominantes d'un groupe. Et si dans l'histoire récente de l'Algérie, des hommes se mirent également à se cacher pour fumer¹³⁷, ce stigmate affecte avant tout des femmes qui, continuellement, doivent taire et cacher les actes que l'ordre sexué réproouve. Un détour historique permet de saisir toute la puissance de ce stigmate – Erving Goffman (1975) avait montré, à travers l'exemple du divorce dans la bourgeoisie américaine, qu'on pouvait retracer l'histoire d'un stigmate dans une société particulière. La cigarette est un attribut d'autant plus stigmatisant que les figures de la déviance féminine n'ont cessé de circuler d'une rive à l'autre de la Méditerranée depuis que de jeunes photographes venus d'Europe se sont amourachés des belles "Mauresques" qu'ils déguisaient dans leur atelier pour en faire des « tentatrices souvent vulgaires ou obscènes de par leur statut, souvent de danseuses, de musiciennes ou de chanteuses » (Taraud, 2006 : 73-74). Sur les cartes postales, les postures de corps progressivement dénudés et tenant, de manière provocante, une cigarette ont participé de la

137 Dans un article sur les dangers du terrain dans de telles circonstances, l'anthropologue Abderrahmane Moussaoui (2001) évoqua le train qu'il prit d'Oran à Alger. À proximité de Blida, ville que l'on disait tenue par les groupes armés, tout le monde arrêta de fumer, et cacha ses journaux francophones.

création de cet orient mythique, devenu « lieu de « débauche » et de « vice » » (Taraud, 2006 : 75). Au cours de l'histoire, l'attribut-cigarette a donc pris sens dans un ensemble de gestes et de postures figurant, outre le vice et la débauche, le non-respect des valeurs établies – la première partie de cette thèse a bien montré en quoi la pudeur est une valeur attachée au féminin.

Quand bien même des femmes, en fumant, transgressent un interdit, elles préfèrent ne pas le montrer (pour se préserver de la sanction du social). Par ailleurs, dans la manière dont elle s'éprouve et se contourne, la contrainte peut révéler des affinités – dans le chapitre suivant, nous nous arrêterons dans les lieux où des femmes ont été mises à l'écart, car ils facilitent la création de telles affinités. Flidja se lie difficilement aux autres. Elle dit n'avoir eu que deux amies – une amie d'enfance et l'aide médicale qu'elle rencontra lors d'un séjour à l'hôpital. D'une durée de trois mois, ce séjour suffit à tisser une solide amitié. « Quand j'étais à l'hôpital », se souvint Flidja, « elle m'achetait des cigarettes ; elle était gentille. Ce geste-là, c'est le geste qui m'a fait revivre parce que très peu le font, et elle a pu comprendre ça. Quand tu demandes à une femme d'acheter des cigarettes, elle ne le fera pas. Mais elle, elle l'a fait pour moi, parce qu'elle comprenait. C'est une fille qui a mon âge, et elle n'a jamais été mariée ». Au cours de son passage au centre, d'autres femmes l'ont marquée, comme Djamila qui est restée jusqu'à ce qu'elle accouche et laisse son enfant dans une pouponnière. Flidja partagea, pendant six mois, sa chambre avec Kaïna, une fille plus jeune, avec un caractère « bien trempé », qui fume ouvertement et « se baise un mec comme elle veut ». Avec ces deux femmes qu'elle présente comme des « femmes fortes et intelligentes », elle pouvait exprimer ses sentiments et aller au bout de ses pensées.

Suivre des femmes dans leurs déplacements quotidiens aura montré que pour reprendre une place dans le tissu d'une société, des femmes se jouent de la contrainte et des jeux de distance et de rapprochement qu'elles instaurent avec le reste de la société. Une femme doit toujours faire attention et se justifier de ses actes. Dès lors, si des femmes ont refusé la violence conjugale et les assignations d'un ordre sexué, elles ne s'oublient pas en tant que femmes. Toutefois, le respect des valeurs établies ne trouble en rien les positions hiérarchiques du féminin et du masculin. En effet, l'absence des signes exprimant le respect des valeurs établies est, pour des femmes, toujours périlleuse. En cela, le féminin est toujours déjà coupable. Et si la contrainte sexuée opère une distinction constante entre les sexes, elle participe également de clivages au sein même du féminin, certains attributs, comme le voile et la cigarette faisant fonction de

stigmatisme qui disqualifie certaines femmes par rapport à d'autres. Par ailleurs, à travers cette évocation d'un geste, a priori anodin, et d'un attribut aussi stigmatisant que peut l'être une cigarette, on a pu entrevoir la création de nouvelles relations indispensables à la reconfiguration d'une existence.

Chapitre 8 Plasticité des liens

« Dès lors qu'on conçoit son identité comme étant faite d'appartenances multiples, [...] un rapport différent se crée avec les autres, comme avec sa propre « tribu ». Il n'y a plus simplement « nous », et « eux » – deux armées en ordre de bataille qui se préparent au prochain affrontement, à la prochaine revanche. Il y a désormais, de « notre » côté, des personnes avec lesquelles je n'ai finalement que très peu de chose en commun, et il y a, de « leur » côté, des personnes dont je peux me sentir extrêmement proche ».

Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Éditions Grasset, Paris, 1998, p. 44.

Août 2012, Banlieue parisienne

Dans le courant de cet été 2012, Karima et moi passâmes une soirée ensemble. Ses cheveux, lissés, avaient retrouvé leur teinte naturelle – elle avait pour habitude de colorer sa chevelure châtain de mèches plus claires. Comme toujours, cette jeune femme d'une trentaine d'années, coquette, avait pris soin de sa tenue. Elle arbore toujours bagues et pendentifs, ces bijoux argentés, noircis par le temps, aux formes géométriques dans lesquelles sont incrustés d'épais morceaux de corail rouge, rappelant la région où elle a grandi. L'écouter parler, c'est la regarder se mouvoir ; ses bras et ses mains viennent ponctuer ses phrases. Régulièrement, elle enroule ses doigts fins dans une mèche de ses cheveux, clairs et bouclés. Elle revenait d'Algérie. Elle s'était arrangée avec son employeur pour faire coïncider ses congés avec les deux premières semaines du ramadan, mois de jeûne qu'elle préférait partager avec sa famille et ses proches.

Aller en Algérie fut la première chose qu'elle fit en obtenant un nouveau titre de séjour. Karima est arrivée en France en octobre 2006. Elle avait voulu poursuivre ses études ici – elle travaille aujourd'hui dans l'industrie pharmaceutique. Il s'était écoulé trois ans entre le dépôt de sa demande de renouvellement d'un titre de séjour, le refus de la préfecture (elle avait quitté le domicile conjugal au cours de l'année) et l'annulation par le tribunal administratif de la décision de la préfecture. Au cours de cette période, le plus dur fut de se retrouver si seule. Beaucoup de personnes, que Karima pensait être des ami.e.s, s'étaient éloignées d'elle – elle ne se sait dire pourquoi ; la peur, peut-être, qu'inspirent les personnes en situation irrégulière, que l'on fuit pour éviter les ennuis. Il lui était également

impossible de se rendre en Algérie. Quant à sa vie en France, elle trouvait difficile, de par sa situation administrative, d'y tisser des liens. Bien sûr Hilar, une amie d'enfance venue comme elle de Kabylie pour suivre des études universitaires en France, était présente. Mais cette dernière, avec laquelle Karima vient d'emménager dans un nouvel appartement en région parisienne, n'est pas toujours très drôle. Par ailleurs, elle n'a jamais voulu tisser de liens avec d'autres femmes n'ayant pas de titre de séjour. Quand elle-même était une « vraie sans-papiers », comme elle dit (période où elle ne pouvait même plus travailler), elle aspirait à rencontrer des personnes avec lesquelles s'amuser et parler d'autre chose que de sa situation administrative. Elle ne se sentait pas comme elles, comme ces femmes courageuses qui, imaginait-elle, avaient tout quitté, leur famille, leur emploi, leur situation, pour fuir tel ou tel danger. Ces femmes, pensait-elle, avaient dû envisager la probabilité de se trouver, un jour, en situation irrégulière. Karima, quant à elle, n'aurait jamais eu cette force de tout abandonner pour venir ici.

En cette soirée d'août 2012, elle était triste. Le manque du pays. « Là-bas, je suis entourée, je suis protégée », dit-elle. « Ici, je suis toute seule, je n'ai pas d'attaches ; je n'ai rien ». Depuis qu'elle s'était retrouvée en situation irrégulière, elle se sentait fragilisée. Toutes les démarches qu'elle avait dues faire pour obtenir un nouveau certificat de résidente l'avaient épuisée, pour ne pas dire désabusée. Elle s'interrogeait sur le sens de sa présence en France, répétait cette solitude qui la ronge.

Toutefois, elle apprécie cette forme de vie, détachée de son groupe familial, qui est la sienne à présent. En Algérie, dit-elle, c'est le groupe qui prime ; l'individu, lui, ne compte pas, ou si peu. Là-bas, le poids du groupe lui a toujours pesé ; l'omniprésence de l'entourage, de ces regards qui contraignaient, par-delà ses déplacements, ses moindres faits et gestes. À Paris, elle se surprend encore à regarder autour d'elle, à s'assurer qu'aucun visage familial ne puisse l'épier – la rapidité de propagation d'une rumeur amoindrit les distances géographiques et, elle le sait d'expérience, ce qui se passe ici se répand, quasi instantanément, là-bas. Elle sait également les nombreuses difficultés auxquelles, en Algérie, une femme divorcée est confrontée (trouver un logement, faire face aux médisances...). Elle aurait pu y retourner si son séjour en France avait prit fin avec l'obtention d'un diplôme universitaire. Mais, une femme divorcée... Son propre père lui a toujours conseillé de rester en France. Alors, elle y reste, et tente de redonner un sens à son existence.

La figure qui ressort des récentes études sur les migrations féminines est celle d'une femme partie "seule", en dehors de logiques familiales qui bien souvent autorisent la migration (Moujoud, 2003, 2007, 2010 ; Miranda, 2012b)¹³⁸. Il est vrai que cet intérêt pour les parcours de

138 Les premières recherches sur les migrations féminines ont analysé les difficultés rencontrées par des femmes en migration, au risque de reconduire l'imagerie d'une femme immigrée assistée (Morokvasic, 2008). Mirjana Morokvasic eut alors l'idée d'analyser « les causes des migrations des femmes seules (célibataires ou non) et leur

femmes qui se détachent de leur groupe d'appartenance souligne l'autonomie des tactiques et des projets migratoires, mais il élude la facette, commune et collective, de la migration. Aussi importe-t-il de donner à voir les liens qui ont, dans la mobilité, permis des transits – transit chaque fois reconverti en un nouveau point de départ – toute comme les relations nouvelles tissées dans les mailles de la mobilité. À une réflexion sur la transformation de l'individu en migration (Camelin, 2003 ; Cuche, 2009), ce chapitre préféra donc une interrogation sur la transformation des liens et des appartenances, suivant en cela les propositions de Catherine Quiminal (2008) et d'Adelina Miranda (2012a). En migration, mobiliser diverses appartenances (sexe, pays de naissance, ancrage urbain) peut, en effet, être porteur de créations et de dynamiques sociales inédites (Quiminal, 1998).

Pour cela, il faudra tout d'abord analyser la manière dont la contrainte sexuée travaille les relations sociales en prescrivant, aux femmes d'un groupe, une forme particulière d'entre-soi. Puis, nous nous arrêterons dans ces lieux de la mise à l'écart de femmes qui ont refusé les assignations d'un ordre sexué – dès lors, une autre forme d'entre-soi sera exposée. Enfin, nous interrogerons les relations d'amitié, en ce qu'elles permettent une reconfiguration de l'existence. Le choix de raisonner à partir de témoignages, cet exercice, quotidien et douloureux, de réparation des relations sociales, montra alors toute sa pertinence. Ce faisant, nous saisirons l'expérience de la mobilité en ce qu'elle peut engendrer, via une reformulation des rapports entre les sexes, un autre rapport à la contrainte sexuée.

8. a. Affinités meurtrières

Alors qu'elle revenait d'un séjour en Algérie, en novembre 2006, je retrouvai Fériel, dans l'optique d'entamer une série d'entretiens. Au cours de ce dernier voyage, une voisine lui avait offert un foulard – ce souvenir la fit sourire. Par la suite, relatant son parcours, Fériel a souvent évoqué cette femme habitant le même immeuble que sa mère aujourd'hui décédée. D'un entretien à l'autre, par touches successives, et comme pour mieux se démarquer d'elle, elle brossait un portrait de sa voisine : une femme voilée, enseignante, très attachée à son mari – « elle a des relations d'amour avec son mari », précisa Fériel, mais... « elle est obéissante et

prétendues « motivations familiales », « individuelles » ou « subjectives », rarement mis en avant lorsqu'il s'agit des hommes » (Morokvasic, 2008 : 47).

soumise aux codes dominants ». Elle vit chez ses beaux-parents, fit remarquer Fériel ; elle n'a pas eu la possibilité d'avoir son propre logement. Fériel ne lui cache rien de ses opinions – il est une époque, au milieu des années 1970, où elle militait dans la clandestinité, mais depuis que la liberté d'association a été acquise en 1988 en Algérie, elle ne tait plus ses activités militantes. Sa voisine la perçoit comme une « bonne mère de famille, une femme bien », alors elle ne critique pas les positionnements de Fériel ; elle s'étonne, tout au plus, des revendications portées par cette dernière (égalité devant l'héritage, abolition de la polygamie...). Par ailleurs, parce que Fériel est plus âgée, elle ne s'avise pas de la contredire. Avec une autre voisine, plus âgée, les discussions sont plus houleuses. Fériel lui demande : « tu voudrais que ton mari soit polygame ». Sa voisine répond : « c'est le coran ! Tu ne vas pas changer le coran ». Et « voilà l'argument massue », comme dit Fériel avant d'ajouter : « au vu de mon âge et de mon statut social – ce n'est pas le fait que je sois enseignante, non, c'est le fait d'être mariée et d'avoir des enfants. Mon statut social, donc, les empêche d'être trop virulentes dans leurs critiques. Et ça, c'est très important ». Quand elle était syndicaliste, elle ne travaillait qu'avec des hommes. Une seule fois, elle rencontra des difficultés. Elle s'en souvient encore : « un bonhomme a failli me tabasser. Il m'a saisie, car il voulait me faire descendre en quatrième vitesse de l'escalier sur lequel j'étais montée pour une prise de parole. D'autres hommes l'en ont empêché. Et je sais que si j'avais été une femme célibataire, j'aurais été dans une position beaucoup plus difficile. Dans une société comme l'Algérie, pour militer, ça peut être utile – pour peu que ça soit supporté à l'intérieur de la famille, ce qui n'est pas évident non plus ».

La figure paternelle comme soutien moral, revient régulièrement dans les récits de militantes algériennes (Lalami, 2012). Nombre d'entre elles attestent également d'une perception biaisée des mouvements de femmes en Algérie. Ainsi de la présidente d'un centre d'accueil pour femmes situé à Alger : « Le mouvement des femmes, tout regroupement de femmes, en Algérie, fait peur. On se demande ce qu'elles font ensemble ». C'est bien du regroupement de femmes en dehors du strict cadre des relations familiales qu'il s'agit. De par le monde, les relations d'amitiés entre femmes ont souvent été perçues comme une forme de déviance (Delphy, Füger, Hertz, Messant, Martin, Sala, 2011). Et la directrice de poursuivre : « Prononcer le mot égalité fait peur à tout le monde. Et il ne faut pas se leurrer, il n'y a pas que les conservateurs, il y a aussi les démocrates. On nous voit comme des femmes trop occidentalisées, donc dangereuses pour la société et pour la famille ». Une autre militante : « il y a ceux qui disent : vous voulez ressembler aux étrangères ». Cette perception des mouvements féministes, ajouta-t-elle, n'est pas propre à la situation algérienne : « dans toute société patriarcale, les mouvements féministes, les

mouvements de femmes risquent de faire prendre conscience à d'autres femmes de ne plus accepter la soumission, la violence, des choses qui sont nouvelles et qui risquent de remettre en cause l'ordre établi. Alors, ces mouvements sont mal vus ».

En 1991, Abassi Madani (leader historique du FIS) avait qualifié d'éperviers du néo-colonialisme les femmes regroupées au sein d'associations demandant l'abrogation du code de la famille. Comme le faisait remarquer Monique Gadant : le FIS « n'innove absolument pas et est dans la droite ligne du nationalisme. Beaucoup d'hommes parmi ceux qui se proclament actuellement [en 1995] "démocrates" pensent la même chose. Leur radicalisme "féministe" est très récent et il exprime avant tout l'opposition au FIS, une manière de se distinguer de lui en se posant comme "modernistes" » (Gadant, 1995b : 28). Pour faire face à ces préjugés, Dalila choisit pour son association un nom « algérianisé », comme elle dit, « parce que le nom de toutes les associations avaient une consonance un peu occidentale » – l'association se nomme *Bnet Fatma N'Soumer* (les filles de Fatma N'Soumer). Aussi, voulait-elle « contrer l'islamisme en lui révélant que les femmes, de tous temps, se sont battues pour leurs droits et leur pays. Fatma N'Soumer est née dans une petite contrée de Kabylie, elle avait en 1830 refusé le mariage forcé. C'est une pionnière, elle a brisé les interdits, les tabous, les idées reçues et elle s'est enfuie à cheval dans un autre village. Elle a quitté sa tribu et elle s'est mise à préparer la guerre contre l'envahisseur (rire) ».

En Algérie, certaines femmes sont donc qualifiées de femmes occidentalisées. Une expression à laquelle Yamina dénie toute signification : « L'occident ne nous a jamais donné un mode de vie ! Je n'ai jamais associé mon mode de vie à la France ! C'est moi qui ai eu envie de vivre comme ça, de m'habiller comme ça. Une chose me plaît, je la porte. Je ne regarde pas si elle vient de Chine ou des États-Unis, je m'en fous. On copie les uns sur les autres, c'est tout ! Quand une robe te plaît chez une autre, tu lui dis montre-moi ton couturier, et c'est tout ! Le soir, je ne regardais pas à la télé comment s'habillaient les Françaises pour savoir comment m'habiller. J'ai aimé le pantalon, j'ai porté le pantalon. Mais les terroristes nous voyaient comme ça, des femmes occidentalisées. D'ailleurs, c'est ce qu'ils disaient. Ils l'ont dit, mais moi je ne suis pas d'accord, sinon, ça voudrait dire que je suis d'accord avec eux ».

Outre les menaces de groupes armés¹³⁹, de par ses positionnements dans la société, Yamina rencontrait des difficultés au quotidien. Comme elle dit, « les hommes n'aiment pas trop que tu ouvres les yeux de leurs femmes ». Elle était donc « l'ennemi à abattre ». « Les hommes

139 Revoir 2. c. Et on tuera toutes ces affreuses.

m'appréciaient de loin, mais il ne fallait pas que j'approche leurs femmes ». Il y a de cela plusieurs années, elle passa cinq jours en bord de mer, en compagnie d'am.e.s, dont un couple habitant le même immeuble – Yamina cacha son escapade à T. car il considérait ce voisin comme son ennemi juré. Au cours du séjour, le beau-frère de ce dernier vint dîner en leur compagnie. Yamina se souvint de cette soirée, plus particulièrement de cet Algérien venu d'Allemagne et affirmant : « les femmes algériennes, vous leur donnez ça, elles réclament ça ». Et Yamina de s'insurger et de rétorquer : « vous connaissez les femmes algériennes, vous ? Vous avez vécu toute votre vie ailleurs, et maintenant que vous êtes vieux, vous revenez ici et vous vous permettez de critiquer les femmes algériennes ! C'était une explosion : il me répondait et je continuais, encore et encore ». Le lendemain, l'homme se présenta à Yamina pour se faire pardonner et lui dit : « je n'ai jamais vu une femme comme toi, discuter avec ses tripes ; je suis sûr que tu as vécu une souffrance énorme ». Yamina fut soulagée et lui dit : « heureusement que tu as compris ». Puis l'homme s'excusa. Mais son frère, le mari de la voisine de Yamina, se méfia. Au retour du séjour, Yamina, comme toujours, frappa chez sa voisine qui entrouvrit la porte pour lui dire : « c'est fini entre nous ; mon mari m'a appris que tu as dit des choses sur moi. Tu as dit que je mérite mieux que lui ». Alors Yamina lui demanda : « et toi qu'est-ce que tu en penses ; ça te fait mal que je dise ça ? Tu ne te sens pas flattée que je dise ça (rires) ? Mais en tout cas, je ne l'ai pas dit (rires) ». La voisine crut Yamina, mais se plia aux ordres de son mari. Elle proposa donc à Yamina de « se voir en cachette ». Yamina refusa : « non ! On ne se voit plus en cachette ! On a déjà caché notre amitié à T. pendant des années, et maintenant on va la cacher à ton mari ». Yamina réalisa que cette interdiction faisait suite au séjour en bord de mer ; elle arrêta de fréquenter sa voisine.

L'un des frères de Yamina, habitant ce même immeuble, se méfiait également d'elle. Ses deux épouses s'occupaient régulièrement de la fille de Yamina. Elle allait donc régulièrement boire un café avec elles. « Souvent », dit-elle, « elles se plaignaient. Je leur demandais pourquoi vous vous laissez faire. Quand il vous dira ça, vous n'aurez qu'à faire ci ou ça ». Le soir, quand le frère rentrait, il lui arrivait de percevoir un petit changement dans le comportement de l'une de ses épouses, alors il leur demandait : « qui est venu aujourd'hui (rires) ? Ce sont elles qui me l'ont dit ! Ma sœur est montée (Yamina rit au point d'en avoir les larmes aux yeux) ? Sa femme kabyle disait, non, non, c'est moi, j'ai toujours pensé comme ça ».

Remettre en cause l'ordre établi est souvent perçu, de l'intérieur et du haut des positions hégémoniques, comme un écart qui signifie le rapprochement de valeurs autres et exogènes. Et si, comme l'a bien montré Stéphanie Latte Abdallah (2006), les itinéraires féminins sont surdéterminés par le rôle collectif qui leur est assigné dans la reproduction du groupe, les possibilités d'alliances sont plus réduites pour les femmes d'un groupe¹⁴⁰ – ce qui explique les difficultés que peut, au sein d'une même famille, rencontrer une mère pour soutenir sa fille (Latte Abdallah, 2006)¹⁴¹. Ainsi, la contrainte sexuée travaille à la fois les relations de sexe opposé (souvent en des termes hiérarchiques) et les relations de même sexe (avec cette particularité que les femmes d'un groupe sont poussées vers une forme d'homosociabilité familiale et que les alliances exogènes sont fortement contrôlées, si ce n'est empêchées par le groupe d'appartenance). Autrement dit, le genre ne se limite pas à relier des individus entre eux (Bonnemère, Théry, 2008), mais surtout, il prescrit les relations que chaque individu, en fonction de son sexe, peut nouer avec les autres. Dès lors, les mobilités féminines, de par le rapport de distance qu'elles établissent avec des appartenances "premières", peuvent-elles engendrer des affiliations à même d'ébranler, voire de transformer l'ordre des sexes ? Quid d'une forme d'entre-soi qui ne serait plus prescrite par le cadre familial mais qui serait le produit du regroupement de femmes séparées du reste de la société par leur écart de conduite ?

8. b. Entre soi et mise l'écart

Tant qu'elles étaient confinées dans un centre d'hébergement, Salima, Flidja et leurs compagnes d'infortune étaient comme protégées du pouvoir masculin. En cela, comme nous l'avons vu¹⁴², l'ensemble des règles administrant leur présence en ce lieu relevait d'une forme singulière de gouvernementalité de leurs vies malmenées. À leur « sortie », elles turent leur

140 Notons qu'il est, également, des masculinités dangereuses. De par leurs rapports de distance aux attentes normatives et/ou leurs sexualités, elles s'écartent des places et des rôles auxquels une masculinité plus hégémonique tente de les assigner. À ce sujet, voir les travaux de Gianfranco Rebutini (2009, 2011).

141 Notons tout de même que c'est bien la création de réseaux d'homosociabilité féminine qui permet de bouleverser, un tant soit peu, les pouvoirs, familial et patriarcal, en place (Latte Abdallah, 2006). Par ailleurs, une mère peut transmettre des modalités de refus de la domination en utilisant « des armes cachées, les armes des faibles, comme la ruse [...], le mensonge, le *shour* (pratiques magiques) et d'autres pratiques encore qui ont pour objectif de transformer une situation considérée comme insupportable » (Lalami, 2012 : 165). Les poèmes et les chants sont également une tactique déployée pour transmettre des histoires de refus de mariage non désirés (Abu-Lughod, 2008a).

142 Revoir 4. a. Des structures infantilisantes.

passage par ce centre. Comme dit Flidja : « Les voisins, la plupart des gens ne savent pas pour le centre. S'ils le savaient, ils me verraient comme une dévergondée. Il y n'a que les enfants, mon beau-frère et ma sœur qui le savent. C'est ma mère qui me l'a conseillé, et elle a raison. Moi aussi, je refuse de le dire que j'étais dans un centre, que j'ai vécu de cette façon-là, car ce serait mal vu ». De retour dans sa ville natale, Salima fréquenta deux jeunes femmes avec lesquelles elles travaillaient dans une usine de faïence d'un riche propriétaire espagnol – l'une d'elle était divorcée mais vivait tout de même au sein de sa famille. Salima leur fit part de son histoire et de son passage dans ce centre qui, dit-elle, « accueillait les misérables ». Puis, elle s'éloigna progressivement de ces deux femmes pour se rapprocher de ses amies d'enfance. Quand elle me les présenta, Salima prétendit que je travaillais dans une association dont les activités se déployaient entre la France et l'Algérie et que nous nous étions rencontrées au cours de l'un de mes séjours, quand elle habitait encore à Alger – l'année précédente, alors que ses deux collègues étaient venues nous saluer, elle leur expliqua les raisons de ma présence : travaillant sur les violences faites aux femmes, je m'intéressais à son histoire.

Apprendre à cacher une partie de son histoire permet donc de reprendre place dans le tissu social¹⁴³. Bien qu'elle passait du temps auprès d'elles, Salima ne considérait pas les jeunes femmes avec lesquelles elle avait passé son enfance comme de véritables amies. « Je n'arrive pas à tout dire ; je ne suis pas à l'aise avec elles », expliqua Salima. « Normalement, à une vraie amie, tu lui dis tout ». Elle ne pouvait pas leur confier la totalité de son histoire. Elles savaient ce que lui avait fait endurer le père de ses enfants. « Quand j'étais avec lui et qu'il me frappait », expliqua-t-elle, « je n'avais pas le courage de dire à mes amies : il me frappe. Mais maintenant, je m'en fous, ça y est. Je dis : il m'a frappée. Mais à l'époque, je n'y arrivais jamais. Mais le reste, je ne peux pas... Parce ce que c'est honteux, ici, d'aller dans un centre. Si tu as été dans un centre, c'est que tu n'es pas une femme... respectable ; c'est que tu as tout fait, que tu as eu des relations avec beaucoup d'hommes. Alors, je ne parle jamais du centre ».

Salima apprit par la police l'existence du premier centre dans lequel elle se réfugia. Puis, la localisation de chaque centre par lequel elle a transité, Salima l'a apprise par « les femmes. Toujours, j'entends les femmes qui parlent », dit-elle. Et elle y apprit bien d'autres choses. En effet, au quotidien, la fréquentation de ces lieux, par-delà la nouvelle forme de gouvernementalité de ces vies déjà malmenées, permet la rencontre de femmes partageant une affliction commune (la situation d'exclusion et d'esseulement qui a suivi leur refus des assignations d'un ordre sexué). Dès lors, certaines ont pu découvrir une manière de vivre à côté

143 Dans la troisième partie, nous verrons que cette tactique vient prolonger celles de femmes habituées à dissimuler les coups portés au visage.

de la place qu'elles pensaient, jusque-là, être "naturellement" la leur. Michel Agier (1999), certes à propos d'un tout autre sujet (le rapport à la ville et les créations urbaines), a bien montré l'importance du lieu pour inventer et élaborer des créations sociales originales. Les lieux qui sont ceux d'une forme particulière de gouvernementalité ont la particularité de permettre la création d'affinités singulières. De telles affinités permettent d'affronter les conditions de précarité et d'exclusion dans lesquelles leurs écarts de conduite a projeté des femmes. Dès lors, ces lieux sont à la fois des lieux de condensation de la pensée et de l'action féministes (de la création des premiers centres autonomes pour « femmes battues¹⁴⁴ » dans les années 70 à leur cooptation par les nouvelles formes de gouvernementalité) et ceux d'une possible reconfiguration de leur existence pour celles qui ont mis fin aux insultes, brimades et autres humiliations quotidiennes. Autrement dit, au-delà de la critique qui ne verrait dans ces centres qu'une mise à l'écart, l'approche ethnographique dévoile l'importance de tels lieux pour le travail de réparation des relations sociales qui suit toute rupture familiale.

Ces espaces de confinement permettent en effet la rencontre avec d'autres univers féminins, ce qui peut ébranler durablement l'autorité et la supériorité masculines. La fréquentation de ces lieux peut radicalement modifier la perception que des femmes ont d'elles-mêmes ; elles pourront alors s'extraire de la seule chaîne agnatique pour exister en tant qu'individu. Flidja répète que son passage par le centre a été très important pour elle car, comme elle dit : « Je voyais des femmes libres. Même si la plupart, elles avaient fait des conneries ; il y avait des filles qui fuyaient de la maison ou qui ne supportaient plus la pression des frères et des parents. Keltoum, elle est tombé enceinte, elle est venue au centre. Et après, elle a pu faire sa vie ; même si elle souffrait. Elle n'a plus revu ses parents, elle a abandonné son enfant. Elle a travaillé chez une famille et elle était logée et nourrie ; c'est mieux que d'être sdf... Rym et d'autres, c'étaient des femmes indépendantes ; elles fréquentaient des hommes, elles sortaient sans *hidjab*... Je les voyais et je me demandais pourquoi moi, je n'ai pas ça. Je veux dire, pourquoi pas moi ? ». C'est bien dans ces lieux, via les rencontres qu'ils permettent, que peuvent se défaire les coordonnées des assignations d'un ordre sexué.

Depuis leurs sorties du centre, Salima et Flidja maintiennent les liens qui les unissent. S'inscrivant dans le temps et dans l'espace, au fil des années, leur relation est devenue une relation privilégiée et amicale.

144 Expression féministe en vigueur à l'époque de la création des premiers centres ; sur leur création, voir *Les Cahiers du Féminisme*, 1979, n°10.

8. c. De l'amitié

« Sans amitié », dit Yamina... « J'ai vécu trop la solitude pour cracher sur l'amitié. » Au cours des années qui ont suivi son départ précipité d'Algérie, les divers lieux où Yamina s'arrêta formèrent une sorte de constellation affective témoignant d'anciens liens d'amitiés. Ce sont ces liens qui lui fournirent, dans l'incertitude de l'exil, de premiers repères, donnant ainsi progressivement sens à sa trajectoire. Arrivée dans le sud de la France, elle fut accueillie par Ahlem, une « autre divorcée » comme elle dit. En Algérie, Yamina se réfugiait chez le père de cette dernière, alors maire de la ville où elle était directrice, pour échapper au père de sa fille. Yamina ne voulut pas déranger trop longtemps son amie qui habite un petit appartement avec les deux garçons qu'elle élève désormais seule. Qui plus est, elle pensait qu'il lui serait plus facile, une fois sa situation administrative régularisée, de trouver un emploi sur Paris. Sa fille, également, réside non loin de la capitale depuis qu'elle poursuit ses études supérieures en France. À Paris, Yamina logea d'abord chez sa belle-sœur, puis chez une amie. Mais la cohabitation s'envenimait, empirait de jour en jour. Yamina décida donc de se rendre dans l'est de la France. Trois de ses amis s'y étaient établis au milieu des années 1980, à une époque où il était plus aisé de franchir les frontières. Parmi eux, Halim – la première personne que Yamina avait tenu à me présenter suite à notre rencontre. Halim et son épouse avaient refusé que leurs deux enfants grandissent dans un pays en proie à un mouvement d'arabisation – pour des raisons similaires, Yamina inscrivit sa fille dans une école privée algérienne où l'enseignement était dispensé en français, ce butin de guerre, comme disait Kateb Yacine. Halim est l'une des rares personnes auxquelles Yamina confia la véritable raison de son départ d'Algérie : la disparition de la femme qu'elle aimait – aux autres, elle disait que sa manière de vivre (première directrice d'école d'une région montagneuse, refuge de groupes armés, refus du *hidjab*, nombreux déplacements en voiture...), la mettait constamment en danger. Comme elle dit, Halim, « rien ne le choque. C'est une personne large d'esprit et tellement tolérante. Je lui ai dit, mais je lui ai fait promettre de ne rien dire à sa femme. Et il n'a rien dit. Il a rigolé un peu. Alors tu es... mais, de sa part, ça ne me gêne pas. Il rigolait parce que les amies de sa femme, ses collègues, voulaient me trouver quelqu'un (rires)... C'est un véritable ami ».

Yamina rencontra Halim quand il emménagea dans le même immeuble qu'elle. Leur amitié s'est construite autour d'un refus des rôles sociaux imposés par un ordre sexué. Comme le dit Yamina, « en Algérie, un homme, il faut qu'il crie. Il doit s'imposer en criant, en insultant sa

femme, en la maltraitant. Il n'a pas le droit d'être calme, pacifiste, comme Halim (rire). Il avait cette réputation ». Yamina aime à raconter les moments au cours desquels, en Algérie, Halim, vêtu d'un short, se pavanait sur le palier de leur immeuble, au milieu des femmes avec lesquelles il échangeait des recettes de cuisine. Encore aujourd'hui, ils partagent une histoire commune qui dévoile la bienveillance et la sollicitude de Halim à l'égard de Yamina. Il était d'ailleurs la seule personne tolérée par T. dans leur appartement – Yamina n'a jamais su expliquer pourquoi. Souvent, ils rient à l'évocation des plaisanteries d'Halim. T. lui avait fait remarquer un jour qu'il dînait chez eux très régulièrement et qu'il n'avait jamais pris la peine de leur apporter du foie. Le lendemain, Halim lui en remit un kilogramme sur la table de la cuisine. Et T. de simplement le remercier. Une autre fois, Halim accrocha l'inscription "chien méchant" sur leur porte d'entrée. En outre, Yamina savait qu'elle pouvait toujours compter sur lui – et ce fut encore le cas à son arrivée en France. Par contre, ces amies, ces « soi-disant amies », comme elle dit, lui conseillaient de tout faire pour apaiser les choses avec T.

Au CADA, les relations de Yamina aux hommes tendirent à se modifier. Elle se lia d'amitié avec certains d'entre eux. À chacune de nos rencontres, comme à chacune de nos conversations téléphoniques, elle me donne de leurs nouvelles. L'un d'eux, que je rencontrai au cours de mes passages au CADA, vit à présent dans une ville voisine, a obtenu son permis de conduire et poursuit une formation d'économie. Ce dernier a finalement, en déposant un recours devant la CNDA, obtenu le titre de réfugié. Yamina et lui se rencontrent de temps à autre. Un autre habite Paris depuis qu'il s'est marié – la dernière solution, aux dires de Yamina, pour obtenir un titre de séjour. Il est aujourd'hui père d'une petite fille. Quant à ce jeune homme auquel elle avait appris à lire grâce aux livres qu'une amie lui avait fait parvenir d'Algérie, il a rejoint la capitale depuis le refus que lui opposa la CNDA. Ajoutons que ces hommes, avec lesquels Yamina partage une expérience commune, restent étrangers à une large part de son histoire individuelle. Et si passer du temps aux côtés d'hommes venus de divers pays d'Afrique sub-saharienne ne lui pose aucun problème, ses réactions vis-à-vis des hommes algériens sont toutes autres. Elle préfère ne pas rester en leur présence – l'idée même de serrer la main à un homme l'a, un temps, dégoûtée. Un jour, elle rencontra dans la rue, par hasard, une femme qu'elle avait connue en Algérie. Toutes deux avaient travaillé dans l'enseignement. Il n'y a qu'en l'absence de son époux que Yamina lui rend visite. Pour elle, après l'enfer que lui a fait endurer T., tous les hommes algériens sont à mettre dans le même panier, comme elle dit.

Si des relations de sexe opposé se vivent, bien souvent, en termes hiérarchiques, il est possible de penser et d'expérimenter ces relations dans le registre de l'alliance et de l'affinité.

Dans la mobilité et suite aux refus des assignations d'un ordre sexué, des relations peuvent se reformuler, voire se transformer. Mais pour que ces relations soient à même de bouleverser l'ordre sexué, des transformations plus profondes sont nécessaires. Des transformations dont la génération de Salima et Karima est porteuse.

On l'a vu : Salima tut son passage par le centre ; à plus forte raison donc, elle cacha la raison pour laquelle elle avait dû, expressément quitter ce lieu. Elle préféra taire cette amitié qu'elle avait nouée avec un jeune homme, voisin du centre – pour ces amies d'enfance, une femme ne doit pas parler à un homme qui n'appartient pas à sa famille ; une femme ne devrait pas porter de pantalon, encore moins fumer. « Si j'avais dit que j'ai été virée du centre », expliqua Salima, « elles m'auraient posé des questions, alors j'aurai raconté l'histoire du centre, de cet homme-là. Elles sont contre l'idée d'une amitié entre un homme et une femme. Ton père, ton frère, ton mari : voilà les hommes avec lesquels tu as le droit de parler ». Pour expliquer son retour, Salima déclara donc avoir préféré élever ses enfants auprès de sa famille. C'était pour ne pas devenir folle, comme elle dit, qu'elle passait du temps à leur côté. « Je vais chez elles, mais j'y vais seulement comme ça, pour parler, car c'est important de ne pas rester seule toute la journée ». À présent, il n'y avait qu'une cousine dont elle se sentait proche, la fille de l'oncle maternel qui l'accueillit à son retour dans la région : « Ma cousine et moi, on est dans le même pétrin. Elle a perdu sa mère. Je m'entends avec elle parce qu'on a une chose en commun ; elle est blessée, comme moi ». Suite à un amour malheureux avec un jeune homme vivant sur Alger, sa cousine avait été mariée à un homme qui avait deux ou trois fois son âge. Le couple et leurs quatre enfants vivaient désormais à la campagne.

Salima ne comprend pas pourquoi l'amitié entre hommes et femmes est si mal perçue en Algérie – il lui avait déjà fallu attendre l'université, à Alger, pour se lier d'amitié avec des hommes. Elle en veut toujours aux responsables du centre où elle fut hébergée à Alger de lui avoir demandé de partir du jour au lendemain : « Les premiers temps, quand j'étais au centre, j'ai cru que la présidente, c'est un ange que dieu m'a envoyé pour m'aider, pour construire ma vie, pour reprendre ma vie. Mais finalement, elles ont brisé ma vie, encore, alors que je n'ai rien fait de mal. Je me suis fait un ami, c'est tout. Ce n'est pas un crime. Et je sais que c'est pour cette cause-là qu'elles m'ont jetée dehors. J'ai cru que j'avais fait une bêtise de parler avec ce monsieur... Mais non ! Tu peux juste parler avec un homme et ne rien faire de mal ! » Outrepasant la réprobation sociale, Salima se lia avec un ancien collègue de travail.

Ces relations amicales entre hommes et femmes, quand bien même elles sont l'objet

d'une réprobation sociale, expriment une transformation, d'ordre générationnel, de la relation frère-sœur en Algérie. On connaît « le rôle crucial de ces relations dans la socialisation des hommes et des femmes, leur apprentissage des rôles sexuels et la reproduction du système patriarcal arabe. [...] Si la relation frère-sœur est bien un instrument de reproduction du pouvoir masculin, elle sert aussi sa contestation et ce en fonction de la taille des familles, du nombre de garçons et de filles et de leur ordre de naissance » (Latte Abdallah, 2006 : 210)¹⁴⁵. Évoquant son enfance, Salima avait affirmé : « Nos parents sont très stricts avec nous. Ce n'est pas comme Alger. J'ai un frère, seulement. Mais, ce n'est pas le problème des frères et des sœurs. Ce sont les mentalités. Ici, les femmes ont trop de limites ». Cette idée se retrouve dans les propos de Karima : « Jamais un de mes [deux] frères ne m'a crié dessus. Mes frères ne m'ont jamais empêchée de sortir ; ils n'ont jamais critiqué ma tenue. J'ai toujours eu cette liberté, enfin une liberté. C'est une question de génération : j'ai été à la fac, j'ai étudié ; il n'y avait pas de différences entre moi et les hommes. On était ensemble à la fac ; on bossait de la même manière. Il y avait une égalité entre moi et mes amis hommes avec qui je travaillais. Mais, à la génération de mes parents, il y avait cette différence : l'homme travaillait dehors, son épouse restait à la maison. Chacun était à sa place ». Et comme le répètent Yamina, Samia ou Fatima, pour des femmes de leur génération, c'est bien l'autorité de frères qui a empoisonné leur existence.

Au-delà des différences d'ordre générationnel, les témoignages de femmes qui tentent de reprendre place dans le tissu d'une société, dévoilent ainsi l'importance des relations d'amitiés qui, transcendant les appartenances familiales, permettent de redonner sens à une existence malmenée par la violence conjugale.

145 Voir également l'étude de Frédérique Fogel (1997). Interrogeant la relation frère/sœur et non plus seulement la relation entre frères dans les sociétés arabo-musulmanes, elle montre que le point de vue des femmes n'est pas en contradiction avec l'agnation, mais qu'il y contribue.

Conclusion de la deuxième partie : Du mouvement à l'épuisement

Depuis qu'elle est arrivée en France, il y a plus d'une dizaine d'années, Samia a déposé une demande d'asile et de nombreuses demandes de titre de séjour. Toutes refusées. Le 21 août 2013, la préfecture de Paris lui a (finalement) octroyé un premier récépissé. Algérienne présente depuis dix ans sur le territoire français, elle l'a obtenu "de plein droit". Mais, le croira qui veut, elle n'a pas sauté de joie comme elle dit, ressentant « plutôt une grande amertume : trop tard, et trop cher payé ! » L'errance, l'exploitation, la solitude... Jamais elle n'aurait pensé vivre cela en France.

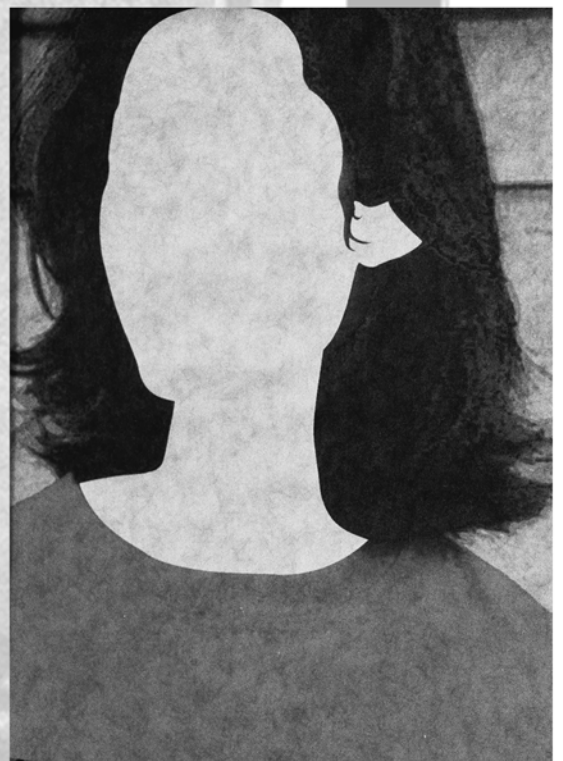
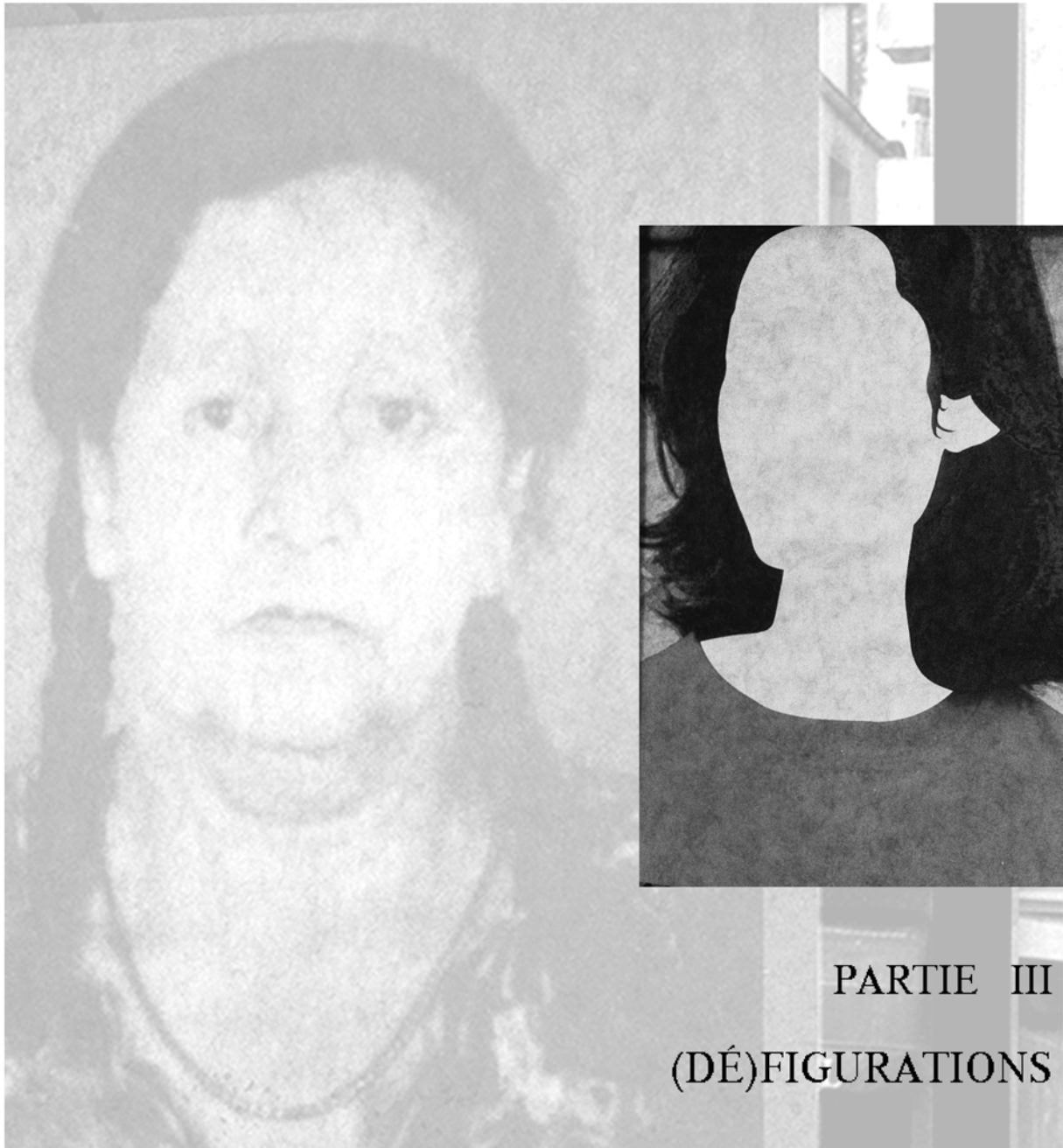
Au cours de cette seconde partie, les bifurcations empruntées par des femmes qui, comme Samia, aspirent à reconstruire leur existence, ont donné à voir les tentatives qu'elles déploient pour prendre place dans le tissu d'une société (la société algérienne pour les unes, la société française pour les autres). Pour analyser ces tentatives, le cinquième chapitre a questionné les effets pernicioeux du code de la famille algérien – texte de lois qui affecte aussi bien les vies de femmes vivant en Algérie que celles de migrantes algériennes vivant en dehors de leurs pays natal. Nous avons pu en déduire qu'une femme, qui plus est dans une société encore travaillée par le choc colonial, est toujours *déjà* coupable, dans son désir d'individualisation, de menacer l'équilibre du groupe. Plus que le recours à la loi, la fuite est alors devenue un moyen d'échapper à la violence et aux assignations.

Toutefois, si la fuite est apparue comme la seule issue, leur mobilité est venue redoubler la subalternité de ces femmes, en les reléguant dans la sphère du soin pour survivre. Le sixième chapitre a alors interrogé ces logiques conservatrices, témoignant ainsi de la difficulté pour une femme de prendre place dans un système de relations et de pensées autre que celui des assignations d'un ordre sexué. En France comme en Algérie, une économie morale de l'apitoiement a capté le sens de leur refus pour les piéger dans une position de "femme-victime". C'est donc dans l'expérience même de la mobilité que des femmes ont éprouvé la présence lancinante du refus dans leur vie.

Mais à y regarder de plus près, ainsi que nous l'a montré le septième chapitre, dans la mobilité s'opèrent de petits changements. Comme nous le disait Samia, elle ne connaît de Paris que ses préfectures et ses hôpitaux. Par ailleurs, elle aime se balader dans les rues de cette ville –

elle apprécie surtout de s'y promener à la nuit tombée, ce qu'elle n'aurait jamais imaginé pouvoir faire. Ainsi, quelle que soit la puissance de la contrainte, le refus formulé par ces femmes a irrémédiablement transformé leurs vies malmenées par la brutalité et l'autorité masculines (un autre rapport à leur corps qui n'est plus le lieu de la violence conjugale mais une ressource pour se remettre en mouvement ; un projet de vie plus autonome ; de nouvelles amitiés...). Et parce que leur fuite a entraîné une relation d'extériorité avec la contrainte, c'est un espace réflexif qui s'est entrouvert. Pensons à Samia qui se reproche d'avoir élevé ses deux filles dans la crainte. Aujourd'hui, elle invite les autres mères à apprendre à leurs filles un art martial dès leur naissance.

La contrainte sexuée tirerait donc sa force du fait qu'elle est toujours *déjà* là – en cela, les tentatives pour se défaire de son emprise semblent vouées à l'échec. Toutefois, au risque de la reproduire, une proposition anthropologique ne doit pas se contenter de cette observation. Il importe donc d'épuiser les logiques épistémiques qui soutiennent la fabrique et la puissance de la contrainte sexuée. Dans cette optique, la dernière partie de ce travail visera à rendre compte autrement du rapport à la contrainte. Dès lors, et pour clore cette thèse, nous interrogerons les cadres sociaux qui informent les régimes de connaissance des violences faites aux femmes.



PARTIE III
(DÉ)FIGURATIONS

« Montrer, donner à voir, offrir des textes, pour mieux être chacun impliqué dans des figures de l'altérité qui sont nôtres et lointaines, familières et étranges, pour traquer l'humain dans l'inhumaine condition ».

Arlette Farge, *Le cours ordinaire des choses*, Éditions du Seuil, Paris, 1993, p. 8.

Introduction de la troisième partie : épuiser les logiques épistémiques de la vulnérabilité du féminin

Fragilité des unes¹ et force des autres peuvent être appréhendées comme deux formes de l'arrangement fonctionnel entre les sexes (Goffman, 1988, 2002²). Il serait alors impossible de se détacher de ce lien : tout en s'engageant dans la ritualisation de la féminité, des femmes se placeraient sous la protection d'hommes pouvant alors jouer de leur puissance toute masculine. On retrouve, dans cette manière de penser les relations entre les sexes, la métaphore théâtrale dont use Erving Goffman pour analyser l'ordre de l'interaction sociale. Aussi, pourrait-on être tenté de rapprocher son œuvre et celle de Judith Butler. Certes, le sociologue et la philosophe pourraient s'accorder à penser que le genre est, avant tout, performance : le genre est toujours mis en acte, il n'est jamais donné. Rappelons toutefois que contrairement à Goffman, Butler (2005) propose une théorie de la subversion³ qu'elle élabore à partir du concept de performativité : c'est dans son caractère performatif que se loge la possibilité même de contester la réification du genre⁴. La vulnérabilité des femmes ne serait donc pas inéluctable. Pourtant, comme l'écrit Catherine Malabou : « La "femme" n'a jamais pu se définir autrement que par la violence qui lui est faite. Cette violence seule lui confère son être. Violence domestique et violence sociale d'une part, violence théorique de l'autre » (Malabou, 2009)⁵. Dès lors, comment resignifier, si ce n'est défaire ce lien entre la vulnérabilité et le féminin ?

Analysant les représentations des violences faites aux femmes, Miriam Grossi (1988) relevait l'acuité du regard réflexif que des femmes brésiliennes, continuant à vivre avec un homme dont elles avaient dénoncé les agressions, portaient sur leur vie. Les récits dont il est question dans le présent travail ont été formulés suite à l'annonce, radicale et irrémédiable, du

1 Notons qu'en Occident, l'idée d'une fragilité toute féminine a pris racine dans les rapports entre la médecine et la misogynie du XIX^e siècle (Dowling, 2001).

2 Sur les critiques et les controverses autour des écrits sur les relations entre hommes et femmes voir Wedel (1978), Winkin (1990), West (1996), Zaidman (2002).

3 Précisons que l'action subversive ne s'incarne pas dans la figure du drag queen que Judith mobilise pour étayer son propos. Cette figure vient « montrer que la "réalité" n'est pas aussi fixe que nous le pensons habituellement. Son but est de dévoiler les fils ténus qui tissent la "réalité" de genre afin de contrer la violence qu'exercent [perform] les normes de genre » (Butler, 2005 : 47).

4 Décryptant la « structure imitative du genre lui-même », elle en a montré « sa contingence » (Butler, 2005 : 261).

5 Pour un dialogue entre ces deux philosophes, voir Judith Butler, Catherine Malabou, 2010, *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*.

refus de la violence conjugale. Dans l'après de cet événement qui a irréversiblement modifié leur vie, des femmes ont été amenées à agir et à se penser autrement, ne serait-ce que pour survivre et subvenir à leurs moyens – on l'a vu, tout en délitant leur ancrage dans le monde, leur refus les a exposées aux stigmates de la rupture familiale et les a projetées dans une nouvelle forme d'isolement et d'exclusion. La faille ouverte par la rupture a alors sécrété une réflexivité des plus acérées. À partir des redéploiements épistémiques de la contrainte sexuée dans leurs vies malmenées, la troisième partie de ce travail pourra ainsi interroger les déplacements qu'elles ont opérés dans la perception et la qualification d'elles-mêmes comme sujet de leur vie.

Tout d'abord, le neuvième chapitre se penchera sur les enjeux de l'énonciation des violences faites aux femmes en interrogeant les espoirs et les sélections qui opèrent la mise en récit de l'histoire d'une vie malmenée. Nous pourrons alors saisir les modalités conjuratrices des rappels à l'ordre sexué qui font suite au refus de la violence conjugale. Au cours du dixième chapitre apparaîtront des modalités plus anticipatrices. Dans l'après de la rupture, des femmes ont repensé leur histoire au regard de la tension et du dimorphisme entre les coups qu'elles ont subis et ceux qu'elles ont reportés sur leurs maris ou leurs enfants. Elles en ont tiré une leçon : à défaut d'avoir pu apprendre à se défendre, elles invitent les filles des générations suivantes à ne plus se laisser faire. Il nous faudra donc questionner les usages que des femmes font de la violence. Enfin, le onzième chapitre appréhendera le résidu de la contrainte sexuée : rapports aux codes de la féminité ; rapports aux peurs qui, jusque-là, rythmaient leur moindre déplacement ; rapports à la sexualité. Ainsi, nous rendrons compte des nouveaux rapports que des femmes tissent à leurs propres corps.

Suite au refus de la violence conjugale, des femmes élaborent et proposent de nouvelles qualifications d'elles-mêmes comme sujets et non plus comme simples objets de désirs, masculins et meurtriers, d'appropriation. En se saisissant de ces petites transformations du rapport à elles-mêmes, nous tenterons d'épuiser les logiques épistémiques contribuant au maintien de l'ordre sexué. D'un chapitre à l'autre, cette dernière partie proposera donc diverses figurations du sujet féminin comme « souche résistante » (Malabou, 2009 : 10) à même de transcender sa propre vulnérabilité.

Chapitre 9 Enjeux des énoncés sur les violences faites aux femmes

« Si les Lagers avaient duré plus longtemps, ils auraient donné naissance à un langage d'une âpreté nouvelle... »

Primo Levi, *Si c'est un homme*, Éditions Pocket, Paris, 2003, p. 192.

Ouest de l'Algérie, septembre 2010

La pièce qui servait de chambre à Salima et ses deux garçons était sombre – une seule fenêtre laissait passer la lumière du jour. Sur une étagère fixée au mur, un jouet de plastique jaune avait été conservé, trace de l'année et demi au cours de laquelle Salima et ses enfants vécurent dans un centre d'hébergement situé dans la capitale algérienne.

Assise sur son lit, Salima évoqua les conditions de notre rencontre, deux ans et demi auparavant : dans le courant du mois de mars 2008, alors qu'elle rentrait fatiguée du travail (elle faisait le ménage dans une grande entreprise privée de la ville), la directrice du centre l'avait appelée dans son bureau. Une jeune femme, une étudiante française, voulait la rencontrer. La directrice nous avait brièvement présentées avant d'enjoindre Salima à une pratique devenue routinière pour les femmes qui, comme elle, étaient venues s'abriter en ce lieu : régulièrement, elles étaient sommées de livrer leur témoignage aux journalistes de passage – leurs mots servaient ainsi à la réalisation d'émissions radiophoniques, de reportages télévisés ou à l'écriture d'articles de presse.

En cette fin d'après-midi du mois de septembre 2010, Salima évoqua sa réaction à l'invite de la directrice. Elle confia s'être demandé ce qu'elle allait bien pouvoir, encore, raconter. Elle était lasse de répéter son histoire, celle d'une vie détruite par deux hommes, son propre père d'abord, puis le père de ses deux garçons. Mais il lui importait de témoigner ; alors, comme elle dit, elle acceptait de répondre aux questions des journalistes qui se présentaient au centre. Dans un élan similaire, elle m'avait poliment invitée à la suivre dans sa chambre.

Égrener ces souvenirs égaya, pour un instant, le flot de ses paroles. Elle me revoyait lui emboîter le pas dans les escaliers menant au deuxième étage du centre, là où les chambres étaient situées – de cette hauteur, il était possible d'apercevoir la baie d'Alger. Salima était alors loin de s'imaginer que notre

relation allait perdurer dans le temps. Elle appréciait les liens qui nous unissaient. Elle ajouta être heureuse de me recevoir en ce mois particulier de ramadan – il est de coutume de partager, en famille, le repas qui marque la rupture d'une journée de jeûne.

Depuis que Salima avait quitté le centre, l'envie de mettre son histoire en partage continuait de l'animer – elle ne cessait pour autant de se demander si cela pouvait bien servir à quelque chose. Elle le répéta : elle souhaitait capter l'attention des jeunes filles algériennes, afin qu'elles ne reproduisent pas ce qu'elle considérait comme une faute : s'être amusée au lieu de se concentrer sur ses études universitaires ; avoir rencontré un homme qui ne cherchait qu'à l'amadouer pour coucher avec elle ; avoir eu des relations sexuelles sans être mariée à lui. Elle baissa le regard puis se tut. Alors que Salima critiquait régulièrement une société algérienne accusant les femmes d'être les sources de tous ses maux, la formulation de son histoire restait comme encapsulée dans l'économie des bonnes manières régulant les conduites féminines.

À mesure qu'elle avait raconté l'épisode de notre rencontre en le reliant à son envie de témoigner, la lumière avait décliné – Salima ne s'en était pas rendue compte. L'heure du *fiour* (la rupture du jeûne) approchait. En silence, Salima augmenta le son de la télévision allumée depuis le début de l'après-midi. Il était temps, pour elle, de préparer le repas. Elle m'invita à regarder une émission et alla s'affairer en cuisine.

À partir d'une analyse des grilles de lecture patriarcales et dominantes qui les modèlent, Veena Das (1991, 1995, 2001, 2007, 2008) analyse les discours produits sur les femmes violées ou enlevées pendant la partition de l'Inde et du Pakistan. Stéréotypés, désincarnés et déconnectés de l'expérience des victimes, ils réduisent des femmes au silence. Ghania Mouffok (2006, 2008) a, quant à elle, montré toute l'ambivalence des discours dénonçant les violences faites aux femmes en Algérie : des femmes taisent ce qu'elles subissent car elles acceptent le rôle qui leur est assigné (maintenir les liens familiaux). Une telle énonciation, affirme Ghania Mouffok, « transforme les victimes en complice de leurs bourreaux » (Mouffok, 2006 : 99).

Pourtant, dès les années 1970, des mouvements féministes ont élaboré une trame de l'énonciation des violences faites aux femmes dans l'espoir de renverser l'ordre sexué – la violence était alors apparue comme un terme unificateur permettant une problématisation commune de la subordination des femmes (Grossi, 1988¹⁵¹). Dans une approche matérialiste des

151 La thèse de Miriam Grossi est certes consacrée au Brésil, où l'énonciation des violences s'est d'abord focalisée sur la violence domestique, les femmes battues et assassinées, alors qu'il s'est agi du viol et du

rapports de pouvoir, des femmes avaient initié ce qu'elles appelaient un travail de conscientisation : s'écoulant les unes les autres, des femmes pourraient se rendre compte qu'elles n'étaient pas seules à subir des violences et, ayant pris conscience des ressorts d'une oppression commune, elles pourraient se séparer d'un époux violent¹⁵². Depuis, de par la professionnalisation et l'institutionnalisation globales du traitement des violences conjugales dans les années 1990, la figuration de la violence se confond avec les traumatismes qu'elles engendrent : femmes (a)battues, réduites au silence, murées dans leurs souffrances, leurs hontes et leurs peurs (Andrijasevic, 2005 ; Mouffok, 2006, 2008)¹⁵³.

Dès lors, une autre parole sur les violences faites aux femmes peut-elle s'énoncer ? Dans quels contextes ? Et surtout, pour dire quoi ? Tout d'abord, nous exposerons les reformulations auxquelles les récits de ces femmes ont été soumis afin de correspondre aux cadres narratifs imposés par les organisations auxquelles elles ont demandé secours. Puis, pour saisir tout l'enjeu des énoncés sur les violences faites aux femmes, nous interrogerons les disjonctions entre les pratiques et rhétoriques féministes et la volonté de témoigner de femmes qui ont enduré la violence conjugale. Cela permettra de mieux comprendre, dans un troisième temps, les modalités conjuratrices qui animent leurs paroles. Pour finir, ce neuvième chapitre questionnera les tentatives que ces femmes déploient pour s'écarter de la figuration d'un corps féminin réduit à de la chair meurtrie.

9. a. Formuler et reformuler son histoire

Nous l'avons vu au cours de la partie précédente : la trajectoire de femmes refusant les assignations d'un ordre sexué ne peut que prendre la forme de ce que Veena Das (2001) nomme

harcèlement sexuel dans des pays européens – en France, notamment, les luttes féministes contre les violences se sont déclinées en trois temps : qualification juridique du viol, reconnaissance du harcèlement sexuel, dénonciation des violences conjugales (Jaspard, 2005). Néanmoins, cette idée d'une oppression communément vécue en tant que femme traverse nombre de courants féministes matérialistes.

152 Dans les années 1970, des femmes de conditions diverses (appartenance sociale, âge...) se sont regroupées pour discuter des termes d'une oppression commune et des possibles manières de s'en débarrasser. La création de ces groupes auto-gérés reposait sur un mode de connaissance de soi permettant de transformer un vécu personnel en expérimentation politique (certaines sont ainsi initiées à la méthode d'avortement par aspiration, considérée comme étant moins traumatisante qu'un curetage).

153 Voir l'analyse de Sybille Schweier (2007) qui montre comment les "femmes-victimes" sont devenues une catégorie du travail social. Voir également la critique de Christina Vega (2003) : à partir du cas espagnol, elle analyse les transformations de la pensée et de l'action féministe et montre que, transformée en "problème social", la violence est devenue « le lieu de condensation des nouvelles formes de gouvernementalité ».

une « migration de survie ». Dans leur fuite, des femmes ont alors dû livrer leur histoire aux institutions devant lesquelles elles demandaient aide et protection. Et qu'il se soit agi d'une association en Algérie ou du guichet d'une préfecture en France, elles ont toutes énoncé les peurs les ayant empêché de partir plus tôt. Ce faisant, elles articulaient leurs histoires et leur vécu aux représentations véhiculées sur les violences faites aux femmes : apeurées, des femmes sont incapables de réagir. Par ailleurs, en mobilisant la puissance inhibitrice de la peur, elles pensaient moins expliquer que justifier l'indicible : être restée sous la coupe d'un époux violent. Dès lors, leur récit rétrospectif n'a produit aucun cadre interprétatif leur permettant de se dégager de la figuration de "la-femme-vulnérable".

À son arrivée en France, Yamina dut formuler et adresser son récit à l'OFPRA – elle le fit dans l'espoir d'obtenir le statut de réfugiée. Ce récit est significatif de l'unique position de « woman-as-victim », pour reprendre une expression de Venna Das (2001), que confère à des femmes le récit de leurs vies malmenées¹⁵⁴. Dans le cadre particulier de la procédure d'asile¹⁵⁵, le récit adressé à l'OFPRA doit rendre compte de persécutions individualisées et des craintes en cas de retour. Pour cela, il faut énumérer des faits précis et circonstanciés afin d'inscrire son récit dans l'une des six catégories de persécutions définies par la Convention de Genève (1951) pour octroyer le statut de réfugié¹⁵⁶. Dans cette optique, le récit est travaillé et retravaillé afin de produire un agencement singulier des événements qui ont précédé la fuite vers la France. Ces différentes étapes visent à convaincre des menaces et des persécutions subies par les personnes qui se présentent devant l'OFPRA.

Sur la première lettre que Yamina voulut adresser à la préfecture figurait un en-tête : « appel au secours ». Sur cette feuille de papier froissée, écrite en octobre 2007, Yamina mentionnait la femme avec laquelle elle entretenait une liaison secrète. Suite à la disparition de cette dernière, Yamina avait précipitamment quitté l'Algérie, laissant derrière elle famille, mari et ami.e.s, ainsi qu'un poste de directrice d'école. Elle cherchait désormais protection auprès des autorités françaises. Elle choisit de demander l'asile et non de se tourner vers une préfecture. L'élaboration de son récit nécessita plusieurs semaines. Sur des pages manuscrites, elle listait les

154 Certes, il est également demandé aux hommes de se présenter en victimes. Mais ce qui m'intéresse ici est de montrer en quoi de tels récits, quand ils sont formulés par des femmes, reproduisent les logiques épistémiques de la vulnérabilité du féminin.

155 Pour les étapes qui balisent une demande d'asile, revoir 6. b. Plus loin, la France.

156 Peut prétendre à ce statut toute personne « craignant avec raison d'être menacée craignant avec raison d'être persécutée en raison de sa race, de sa religion, de sa nationalité, de son appartenance à un certain groupe social ou de ses opinions politiques, se trouve hors du pays dont elle a la nationalité et ne peut ou, du fait de cette crainte, ne veut se réclamer de la protection de ce pays ».

motifs d'une existence malmenée : les pressions familiales, l'autorité des frères, les deux mariages qu'elle n'avait pas pu refuser, les disputes lors d'une première union, les insultes et coups quotidiens de son second époux, la disparition soudaine de son amie. À partir de ces premières ébauches, son histoire était progressivement reformulée. Il fallait détailler certains passages : ces mariages lui avaient-ils été imposés ou les avait-elle choisis ? Sa famille connaissait-elle son homosexualité ; l'avait-elle mariée pour cette raison ? Quelles étaient les conditions précises de la rencontre avec celle qui devint son amie ? En outre, il fallait reprendre son histoire en suivant un ordre chronologique. Les versions successives du récit produisirent ainsi un récit linéaire, cohérent et incisif des craintes qui l'avaient poussée à fuir son pays natal.

Dans la première version, Yamina avait écrit : « c'est en préparant l'École Normale, pour devenir institutrice, pendant mes quatre ans d'internat, que j'ai découvert, à mes seize ou dix-sept ans, mes préférences sexuelles ». Alors qu'elle lisait ce passage à haute voix, elle s'arrêta pour le commenter : « en France, on peut dire que... ». Elle hésita avant de chuchoter : « on peut dire qu'on est une personne homosexuelle ». En Algérie, elle affirma que c'était chose impossible, que c'était tabou. Elle prit pour exemple ces émissions françaises diffusées sur les chaînes câblées. Là-bas, elle-même regardait régulièrement les émissions de Laurent Ruquier, un homme « qui en est », comme elle dit. Elle appréciait ces émissions mais il était impossible de les visionner en famille – il fallait les regarder en cachette. Elle répéta sa gêne vis-à-vis de ce qu'elle désigna comme ses « préférences sexuelles ». Elle ne put dire autre chose pour qualifier sa sexualité. Elle rit à plusieurs reprises de ses réactions, mêlées de malaise et de pudeur, vis-à-vis de ce mot. À ce moment-là, elle ne savait même pas que des termes arabes existaient pour désigner les pratiques lesbiennes (*sihâk*, *musâhaka*) – sa fille les lui apprit quelques jours plus tard.

Ce terme de préférences sexuelles figura dans le récit qu'elle adressa à l'OFPRA. Le 25 juillet 2008, Yamina reçut par courrier la réponse de l'OFPRA. Sa demande d'asile avait été refusée. Elle disposa alors d'un mois pour rédiger un recours et l'adresser à la CNDA. En ce mois d'été, elle avait voulu s'éloigner du CADA où elle était hébergée dans l'est de la France. Elle était à Paris, auprès de sa fille. Elle ne trouva aucune association ouverte pour l'aider à formuler son recours. Seule une avocate, impliquée dans un collectif féministe, lui apporta quelques conseils par téléphone. Son recours commença ainsi : « J'ai fui l'Algérie le 8 septembre 2007 pour m'exiler en France où je suis arrivée, par avion, le même jour. J'étais munie d'un visa touristique d'une durée de trente jours. En tant que lesbienne, je suis particulièrement exposée à des menaces en Algérie : mon homosexualité me désigne comme une cible privilégiée des intégristes qui

séviissent dans la région où je vis¹⁵⁷». Elle détailla ensuite les raisons qui l'avaient poussée à céder à deux propositions de mariage (les pressions familiales et les coups de son frère aîné). Puis, elle exposa les menaces pesant sur elle : « C'est en préparant l'École Normale pour devenir institutrice, pendant mes quatre ans d'internat, que j'ai découvert, à mes seize ou dix-sept ans, mon homosexualité. Je n'ai jamais pu le dire en Algérie, où ce tabou est très prégnant. Pendant longtemps, je me suis même sentie coupable et honteuse. J'ai pensé que je n'étais pas normale, voire malade. Encore aujourd'hui, j'ai du mal à en parler. Et aucun membre de ma famille n'est au courant ». Elle décrivit ensuite les conditions de sa rencontre avec N. puis leur relation, amoureuse et secrète. Elle termina son récit par l'enlèvement de cette dernière. Elle terminait ainsi l'exposé des faits l'ayant poussée à l'exil : « Depuis la disparition de N., et en raison de mon homosexualité, je me sens menacée et j'ai très peur pour ma vie. C'est pourquoi j'ai choisi de me réfugier en France ».

Non que ces peurs n'imprègnent pas le vécu et le ressenti de femmes qui, comme Yamina, ont fui leur pays en raison des assignations d'un ordre sexué. Mais à la suite de cet événement, et alors que des femmes aimeraient oublier ces douloureux souvenirs – toutes disent la lassitude qui est la leur à devoir répéter, inlassablement, leur histoire – un tel régime de narration fait perdurer leurs souffrances tout en piégeant leurs énoncés dans la soi-disant vulnérabilité de leur sexe. Outre éluder les multiples manières dont les femmes ont survécu à la violence conjugale en apprenant à faire avec leurs peurs, ce régime de narration contribue à la désolation dans laquelle elles se retrouvent : quand leurs peurs se confondent avec le régime de narration qui les produit, elles empêchent de se penser et de se qualifier autrement que comme « women-as-victim ». Autrement dit, alors que dans la fuite s'effectue un déplacement des peurs d'un régime d'anticipation des rappels à l'ordre sexué à un régime de narration, l'injonction à se raconter efface l'articulation qui opère le passage d'un régime à l'autre – cette articulation reposant sur la temporalité, quasi instantanée, de la fuite (Lebas, 2011).

Toutefois, nous le verrons tout au long de cette dernière partie, dans la temporalité dilatée qui succède à la fuite, il est possible de se percevoir autrement. Ces petits changements dans la qualification et la perception de soi prennent forme et sens dans les moments et les rencontres qui entourent la mise en récit de son histoire, dans les à-côtés du récit stéréotypé qui est produit.

157 Sur les effets de telles formulations, régulièrement mobilisées dans les demandes d'asile déposées par des femmes exilées en France, revoir 6. b. Plus loin, la France.

9. b. Mettre des mots sur les maux

Un soir du mois de novembre 2007, un débat public se déroulait dans une salle parisienne. Cette rencontre avait pour objet les doubles violences subies par des femmes étrangères – par ce terme, des militantes féministes ont cherché à dénoncer la violence de l'état français qui, en acceptant sur son territoire l'application de codes de statuts personnels en vigueur dans d'autres pays, accroît la dépendance de femmes dont le renouvellement du titre de séjour est soumis au maintien d'une vie conjugale, quand bien même cette vie comporte son lot quotidien de coups et d'insultes¹⁵⁸.

Outre la rhétorique juridique mobilisée pour exposer la situation juridique des femmes migrantes, le silence fut l'objet de nombreuses prises de paroles. Aux dires d'une militante féministe : « parler, c'est lever le premier obstacle, c'est faire reconnaître les violences et pouvoir s'en affranchir ». Une autre évoqua « un continuum de violences passées sous silence ». Une autre encore rappela l'intérêt des permanences réservées aux femmes – là, dit-elle, « elles sont entendues pour elles-mêmes et pour leur histoire ». D'un énoncé à l'autre, le silence des femmes migrantes revêtit une signification particulière : il était dû à leur isolement, à leur faible maîtrise de la langue française et à la méconnaissance de leurs droits¹⁵⁹. Du silence des victimes à l'occultation sociale des violences faites aux femmes, il n'y eut que quelques phrases. Des militantes se lancèrent alors dans un discours déjà bien rodé : le déni des violences. On ne cesse de le rappeler : secret et silence favorisent l'impunité des agresseurs (Romito, 2006) ; le déni est un rouage de la reproduction des violences (Jaspard, 2005). Dès lors, il faudrait "libérer la parole des victimes". Loin de ce travail l'idée de mettre en doute la négation sociale des violences faites aux femmes, mais il est question ici d'appréhender le silence en ce qu'il participe *aussi* d'une rhétorique, réactualisée et réactivée pour élaborer un discours de dénonciation des violences faites aux femmes¹⁶⁰.

Pour clore cette soirée de novembre 2007, des femmes dispersées dans la salle se

158 Pour plus de précisions, se reporter à la deuxième partie, chapitre 5. c. Usages pragmatiques du droit.

159 Sur le silence comme stratégie, voir le travail de Veena Das (1991) : pour la société des femmes, taire les violences de la Partition, c'est conserver, via la migration et l'installation dans un nouveau pays, une place au sein de l'échiquier social.

160 Soulignons ainsi qu'il a fallu attendre l'année 2000 pour qu'une Enquête Nationale sur les Violences Envers les Femmes en France (ENVEFF) soit publiée. « Une proportion très élevée de femmes a parlé pour la première fois au moment de l'enquête des violences endurées, en particulier lorsqu'il s'agissait de violences sexuelles. [...] Parmi les femmes victimes de violences sexuelles graves, que ce soit dans l'enfance ou dans l'année de la part de leur partenaire intime, sept sur dix en ont parlé pour la première fois au cours de l'enquête » (Jaspard, 2005 : 25). Pour un retour critique sur l'historique du déroulement de l'enquête voir Jaspard (2007).

levèrent de leur chaise pour prendre la parole. Une jeune femme turque raconta son histoire. À son arrivée, elle ne maîtrisait pas le français. Elle évoqua son isolement et avoua ne pas connaître encore très bien ses droits. De ce qu'elle avait subi en France, elle ne dit que les brûlures de cigarettes. Elle aurait pu, précisa-t-elle, énumérer le nombre de marques sur son corps. Élevant la voix, elle conclut son récit d'un ton plus assuré : « aujourd'hui, je veux aider les femmes... je suis fière d'être une femme ! ». Avant de passer la parole, elle remercia chaleureusement la médiatrice juridique qui l'avait aidée à obtenir le renouvellement de son titre de séjour – cette dernière, assise à la tribune, fut gênée et rectifia : ce n'était pas elle, mais toute l'équipe qu'il fallait remercier. Quelques secondes s'écoulèrent avant qu'une migrante algérienne ne se lève pour lire un texte collectif sur la situation juridique des femmes migrantes maghrébines. La lecture terminée, elle releva la tête et d'un ton affirmé dit : « Nous devons nous battre pour que d'autres évitent de subir la même histoire » – nous reviendrons, dans les pages suivantes, sur cette modalité conjuratrice qui sous-tend la mise en partage du récit des violences subies. Ces énoncés, on le remarque aisément, empruntent des rhétoriques militantes.

À Paris, Samia a assisté à de telles rencontres, à plusieurs reprises. De sa chaise, il lui est arrivé de se lever pour témoigner, en quelques phrases, de son histoire. Elle s'en passerait bien, tant il est douloureux pour elle de dire qu'elle a été une femme soumise et avilie. Elle a cependant toujours accepté de se plier à cette demande d'une équipe dont elle se sent redevable (celle qui gère le foyer où elle et d'autres femmes sont hébergées).

En Algérie, dans un contexte où il est plus difficile d'organiser des débats publics¹⁶¹, Flidja a participé à deux séminaires auxquels l'avaient conviée des militantes du centre d'hébergement où elle vivait – un premier sur le harcèlement sexuel, un deuxième sur « les problèmes familiaux et la femme malmenée ». Au cours du second, elle exposa son histoire. Elle se souvint : « j'ai parlé devant la communauté marocaine, devant la communauté tunisienne. C'était une allemande qui animait le séminaire. C'était pour changer les lois. Le centre se bat très fort pour ça. La présidente veut qu'on ait une place dans la société. Ça a été très important pour moi. La salle était pleine. Il y avait des juristes, des psychiatres, des psychologues... Je sais que c'est important. Pour moi, et pour avertir les filles à l'extérieur ». Salima, quant à elle, acceptait de raconter son histoire devant les caméras de journalistes. Elle voulait inciter les jeunes femmes

161 Pendant dix-neuf ans (de 1992 à 2011), l'Algérie a vécu dans un état d'urgence décrété par l'armée pour pouvoir mieux contrôler les groupes armés qui s'étaient formés dans les années 1990. Cet état d'urgence interdisait, entre autres, les manifestations de rues.

de son pays à se concentrer sur leurs études pour pouvoir vivre leur vie de manière plus autonome. Par contre, avec les autres femmes hébergées au centre, elle ne parlait pas du passé. Comme elle dit alors qu'elle y vivait encore : « on ne parle pas de nos problèmes ; on essaye de les oublier. Ça devient une tragédie quand on parle de nos histoires, alors on n'en parle pas ». Dans ce lieu de confinement où des femmes avaient, temporairement, trouvé refuge, celles qui ressassaient le passé étaient mises à l'écart du groupe. Ainsi de Farida qui passait ses journées à errer dans le centre (elle était la seule à ne pas travailler dans la journée). Un vendredi, alors que des jeunes femmes « sorties » du centre étaient de passage, Farida raconta à Rym son histoire. Un moment, celle-ci écouta, patiemment, la litanie de Farida. Une litanie que toutes les autres femmes connaissaient et ne voulaient plus entendre – elles jetèrent des clins d'œil et des sourires amusés à Rym, se moquant de l'oreille qu'elle voulut bien prêter à Farida. Rym finit par lui couper la parole sèchement. Farida devait bien savoir que, comme dit Rym en haussant le ton, toutes les femmes présentes ici avaient souffert – elle précisa n'avoir elle-même que vingt et un an et une vie déjà foutue. Elle comprenait les douleurs de Farida qui, dit-elle, était tombée sur un connard. Il s'était foutu de sa gueule, il est vrai, elle en était désolée mais à présent, Farida devait oublier, passer à autre chose et aller de l'avant.

Donner à voir différents lieux et temps de l'énonciation des violences subies rend compte d'un refus singulier, celui d'une répétition monolithique de son histoire. Il ne faudrait pas pour autant le rabattre sur le même plan que celui de la volonté de négation des violences faites aux femmes – il s'agit là d'un plan que l'on pourrait dire socio-logique sur lequel se maintient l'ordre sexué. Pour comprendre ce refus, il importe d'interroger le rapport de ces femmes au pouvoir des mots. Pour celles qui ont enduré les coups, les injures, les brimades, les privations, l'enfermement... les mots qu'elles mettent, à *posteriori*, sur leurs histoires, paraissent quelque peu déplacés. Judith Butler (2004) a pourtant bien montré que si les mots ont un pouvoir, c'est celui de blesser au-delà de la situation d'énonciation. Son argumentation, il est vrai, se concentrait davantage sur le discours injurieux – « Être blessé par un discours », écrit-elle, « c'est souffrir d'une absence de contexte, c'est ne pas savoir où on est » (Butler, 2004 : 24). Ces réflexions peuvent néanmoins aider à saisir l'enjeu de l'énoncé des injures subies, en ce qu'il peut blesser, affecter et empêcher des femmes qui tentent de reconfigurer leur existence.

Salima n'a jamais prononcé le mot viol. Elle évoqua, à deux reprises, les... « relations forcées ». Dans une première version du récit adressé à l'OFPPA pour sa demande d'asile,

Yamina écrit ceci : « j'ai été mariée de force à un homme qui m'a pratiquement violée. Ma fille est née de ce viol ». Yamina ne voulut pas enlever le terme pratiquement. Viol : ce mot qu'elle avait écrit, Yamina ne put le formuler : « Je ne sais pas si on peut dire ça... si on peut parler de... de ça... parce que, c'était consenti. Je n'ai pas pu faire autrement... c'était mon mari. J'étais bien obligée... ». Dire le viol, comme l'écrit Virginie Despentes (2006), équivaut à ne pouvoir dire autre chose que son traumatisme¹⁶². « On le répète sur tous les tons : c'est grave, c'est un crime, les hommes qui t'aiment, s'ils le savent, ça va les rendre fous de douleur et de rage. [...]. Alors le mot est évité. À cause de tout ce qu'il recouvre. Dans le camp des agressés, comme dans celui des agresseurs, on tourne autour du terme : c'est un silence croisé » (Despentes, 2006 : 39-40). Décryptant le rapport entre l'acte et le régime de connaissance qui le régit, Alexandre Soucaille (2011) a finement démontré que ce rapport fait du viol une violence à part, une violence envers le féminin. Dire le viol n'est donc en rien une prise de conscience des rapports entre cet acte et l'exercice de la domination.

Dans l'énonciation des violences subies, en empruntant des rhétoriques militantes, des femmes se trouvent donc confrontées au pouvoir des mots. En effet, « le langage de l'oppression fait plus que représenter la violence. Il est la violence » (Butler, 2004 : 28). Pourtant, une volonté de savoir et de dénoncer les anime. Il importe pour Samia de comprendre, pour elle-même, ce qui l'a poussée à endurer la violence conjugale. Comme elle dit : « maintenant, j'ai compris ou j'ai cru comprendre : en Algérie, un garçon pouvait tout faire, s'amuser comme il veut. La fille sérieuse, on la garde de côté. Mais avant, je ne comprenais pas. Le problème, c'est que je ne me suis jamais exprimée. J'étais très introvertie ; ce que j'ai vécu, toutes mes souffrances... je ne racontais jamais rien. [...] Si je rentre [en Algérie], je m'impliquerais jusqu'à la fin de ma vie – je ne sais pas si je pourrais le faire, mais je donnerais tout pour dénoncer tout ça, parce que moi, les violences, je connais ».

Des femmes sont donc déchirées entre une volonté de témoigner et une nécessaire mise à distance des souffrances de l'évocation du passé. Chemin faisant, elles tentent moins de dénoncer les violences que de les conjurer. Dès lors, leur énonciation est moins formulée pour elles-mêmes, qu'elle n'est tournée vers l'extérieur, vers d'autres femmes. Il faut donc que leurs paroles à la fois sortent des lieux où elles ont trouvé refuge et qu'elles se détachent des cadres et

162 Pour une analyse des récits de la violence sexuelle dans l'œuvre de Virginie Despentes, voir Sauzon (2012). L'article montre que, par-delà les discours ambiants qui rabattent la question des violences faites aux femmes sur la 'dangerosité' des ban-lieux français, l'écriture de Despentes impose la voix, la puissance et l'indépendance morale d'un sujet féminin.

des rhétoriques militantes.

9. c. Partager son histoire pour conjurer les violences

Alors qu'elle vivait dans un centre d'hébergement situé dans la capitale algérienne, Salima raconta son histoire devant les caméras des nombreux journalistes qui défilaient les uns après les autres pour capter les récits poignants de ces femmes ayant fui un mari violent, un frère ou un père trop autoritaire, un mariage arrangé... Salima acceptait de mettre son histoire en partage, dans l'espoir que « peut-être, au moins une ou deux autres filles » pussent l'entendre, et l'écouter. Pour se faire, et par-delà la litanie des violences subies, Salima mobilisait les valeurs, communes et partageables, des études et du travail. Des valeurs qui, pensait-elle, pourraient donner un autre sens à des vies féminines piégées par la suprématie des valeurs familiales, et ainsi transformer l'ordre sexué.

Comme elle dit un soir de septembre 2010 (elle ne vivait alors plus au centre) : « les études, c'est la priorité ; ensuite le travail, et l'homme, peut-être... Dans cette vie, il faut réfléchir avant de prendre une décision. Alors, je demande aux filles de ne pas faire ce que j'ai fait. Il ne faut pas chercher un homme et se dire voilà, c'est mon mari. Il faut qu'elles terminent leurs études et qu'elles trouvent un travail. Qu'elles vivent leur vie ! Si les femmes font leurs études jusqu'au bout, si elles sont indépendantes, on va changer les choses, parce qu'ici, en Algérie, l'homme c'est tout, et la femme n'est rien. Mais si toutes les filles font ce que j'ai fait, on s'en sortira jamais ». Non que la valeur des études et du travail évincerait les valeurs familiales, mais Salima désirait une autre hiérarchie des principes orientant les conduites des jeunes femmes de son pays : les études, le travail ; ensuite, et peut-être, l'amour et la famille. Cette éthique de l'espoir qui la poussait à mettre à nue son histoire n'empêchait nullement, on l'imagine aisément, les douleurs de la remémoration.

La première fois que Salima me livra un fragment de son histoire, en mai 2008, sa narration était scandée de quintes de toux (elle s'arrêtait alors pour boire) et de sanglots qu'elle cherchait à ravalier. Outre les maladroites de l'ethnologue (demander et enregistrer le récit d'une expérience douloureuse), il faut retenir le contexte : le lieu et le temps de l'hébergement dans un

centre créé à l'initiative d'un mouvement féministe, là où Salima avait maintes fois raconté son histoire devant des caméras. Et l'on sait l'influence de ces lieux sur la manière dont des femmes formulent les violences qu'elles ont subies en circonscrivant leurs récits aux agressions physiques (Grossi, 1988) – nous verrons plus loin, en dehors de ces lieux, des femmes formulent les histoires autrement. Ce que fit Salima : « j'étais une étudiante, pleine de rêves... et tout à coup ma vie est devenue comme un cauchemar. Ça a commencé dès que ma mère est morte, en 2001. Je suis revenue ici, à Alger. Et comme je ne connaissais personne, sauf cet homme, je l'ai contacté. Je suis restée dans son appartement. Il m'a promis de se marier avec moi, mais rien. À partir du moment où j'étais avec lui, il a fait ses lois. Et surtout quand j'ai eu mon premier enfant, il a complètement changé. Ce n'était pas l'homme que j'ai connu. Je suis restée avec lui sept ans. J'ai vécu avec lui une vie, tu ne peux pas l'imaginer : il me frappait tout le temps ».

Certes, Salima affirma être plus à l'aise avec mon enregistreur que face aux caméras de journalistes inconnus, mais la remémoration n'en fut pas moins douloureuse. L'enregistrement dura moins d'une heure. L'appareil éteint, Salima fut soulagée. Jusque-là, elle restait adossée au mur de sa chambre, les mains posées sur ses jambes croisées. L'enregistreur rangé, elle se remit à se mouvoir. Ses paroles devinrent plus fluides et elle répéta l'importance, pour elle, de témoigner : il fallait que les autres femmes réfléchissent et prennent les bonnes décisions. Subitement, elle se souvint d'une chose qu'elle avait oubliée de mentionner. Je pouvais, si je le souhaitais, rallumer mon appareil – ce ne fut pas le cas. Elle mentionna les nombreux soirs où le père de ses enfants rentrait et l'obligeait à des rapports sexuels dont elle n'avait pas envie, parce qu'elle était fatiguée. Temps d'arrêt.

Elle enchaîna sur un tout autre sujet. Elle évoqua ce cousin dont, adolescente, elle était amoureuse. En cachette, Salima prenait un bus, parcourant ainsi plusieurs kilomètres – le trajet durait environ trois quarts d'heure. Le jeune homme faisait de même ; aussi, le couple amoureux pouvait-il se rencontrer – dans le bus qui nous emmenait voir la mer l'année suivante, Salima me montra le carrefour où elle attendait, impatiente de retrouver le jeune homme. Ce fut l'unique amour de sa vie – après avoir quitté le centre, elle est tombée amoureuse d'un autre homme. Salima alla poursuivre ses études universitaires à Alger ; son cousin s'installa à Oran (à l'autre bout du pays, près de la frontière avec le Maroc) pour y travailler. Au fil du temps, leurs échanges épistolaires s'arrêtèrent. À la mort de sa mère, deux ans après l'installation de Salima dans une chambre d'une résidence universitaire pour filles, à sa grande surprise, il vint demander sa main. Le père de Salima refusa – elle ne sut (ou ne voulut) dire pourquoi. Dix jours plus tard, elle apprit que son cousin avait prit pour femme une autre de ses cousines – dans l'espace arabo-

musulman, le mariage avec une cousine parallèle, *bin't el 'am* [la fille d'un oncle paternel], est considéré comme une union préférentielle¹⁶³.

Concluant son récit par le portrait d'un homme gentil, doux et respectueux, jusque dans ses paroles précisa-t-elle, Salima m'invita à partir – la nuit s'apprêtait à tomber et elle ne voulait pas me voir traverser, seule, les rues d'Alger à une heure tardive. C'est peut-être pour ne pas rendre son histoire trop pitoyable qu'elle termina ainsi son récit. Outre un désir de raconter autre chose que ce qu'elle avait *déjà* tant de fois raconté devant les caméras de journalistes, le récit que livra Salima ce soir-là montre que la mise en récit de son histoire est avant tout mobilisée pour le reste des jeunes femmes algériennes. Un désir similaire animait Flidja. De son histoire, elle aimerait « faire un roman, une autobiographie ou peut-être un film ». Comme elle dit : « c'est une histoire importante et la dévoiler, ça serait bien. Pour moi et pour les gens, pour qu'ils sachent que ces choses-là peuvent arriver... Et puis, il faut que les jeunes filles écoutent un peu les parents et que les parents écoutent leurs enfants. Je sais que tu m'as écoutée, que mon cas t'a touchée. Alors peut-être qu'il peut toucher d'autres personnes. Je suis ravie de savoir que mon histoire sera peut-être lue par d'autres femmes. Pour que les femmes, elles aient leur liberté, la seule solution, c'est de travailler à l'école, et de trouver un travail ; d'être studieuse pour avoir un travail ».

En mobilisant des valeurs autres que la pudeur (*hasham*) et la patience (*sabr*), valeurs particulièrement associées au féminin, des femmes tentent de conjurer les violences¹⁶⁴. Dès lors, elles s'écartent des rhétoriques militantes et se détachent des cadres épistémiques qui participent du maintien d'un ordre sexué. Il importe donc de tendre encore un peu plus l'oreille à ces paroles.

163 Diverses théories se sont proposées d'interpréter le mariage dit « arabe », union difficile à penser car elle échappe à la règle de la prohibition l'inceste. Contracter ce type d'union revient à se marier au plus proche – en cela, elle ne relève pas des structures élémentaires dénombrées par Lévi-Strauss. Différentes interprétations ont appréhendé cette union comme une union parmi d'autres, en l'interrogeant au regard des choix alternatifs qui se présentent à un individu ou à un groupe (Bourdieu, 1972 ; Jamous, 1981 ; Bonte, 1994, 2000a, 2000b ; Fogel, 1997). L'analyse de Lila Abu-Lughod (2008a) a rendu compte des perceptions féminines de ce type d'union : restant auprès de leur parentèle, des femmes sont assurées d'avoir plus de pouvoir, en ce qu'elles dépendent moins de leur mari ; et si divorce il y a, elles n'ont pas à se séparer de leurs enfants.

164 La première partie a montré comment ces valeurs sont incorporées depuis l'enfance. Revoir 1. b. Incorporer les règles de la pudeur et 4. c. Attendre que l'espoir revienne.

9. d. Comment dire... le mépris ?

Miriam Grossi (1988) avait relevé une disjonction entre les histoires relatées dans les archives d'un groupe féministe brésilien et les témoignages de femmes sur leur propre vécu. C'est avant tout la violence physique qui était mise en récit dans les archives. Par contre, lorsque des femmes faisaient part de leur histoire à l'anthropologue (en dehors des permanences collectives organisées par le groupe des militantes), elles y accordaient une moindre importance. Des femmes Algériennes ont raconté leurs vies dévastées d'une manière quelque peu similaire. Les coups ont été dits avec un certain détachement. Samia dit d'un ton monocorde et de manière saccadée : « Il m'en a fait voir de toutes les couleurs : les coups ; les crachats ; la privation de sortie, d'argent, de vêtements ; les tromperies... ». Yamina se limita à répéter « la maltraitance » d'un mari qui la « battait » régulièrement. Flidja qualifia de « torture » ce que lui faisait subir son mari : « Mon mari a fermé la porte à clef derrière moi pendant six ans ; je ne recevais personne. Il ne m'amenait pas chez le médecin. Il me ligotait, c'était... c'était serré. Une fois, il m'a poussée avec un coup de pied par terre. J'étais presque nue, sur le carrelage, en plein janvier. J'ai passé des nuits entières à être ligotée ; j'ai passé des journées entières à ne pas manger ».

Cette formulation de l'une des facettes de la violence conjugale relève d'une pratique devenue routinière : des femmes ayant délité leurs ancrages dans leur sphère familiale doivent, inlassablement, répéter leurs histoires aux institutions devant lesquelles elles se présentent pour obtenir une autre forme de protection (une place dans un centre d'hébergement en Algérie, le statut de réfugiée ou un titre de séjour en France). Qui plus est, elle témoigne de la capacité d'un corps à s'endurcir à la douleur physique, ce dont rend compte un fragment de l'histoire de Flidja. Rappelons-nous : un soir, elle voulut se rendre chez une voisine pour téléphoner à sa mère. Peu habituée à sortir seule, elle se perdit dans la rue. Elle se retrouva au commissariat, devant les collègues de son mari. Celui-ci vint la récupérer. Il la frappa devant ses collègues avant de la ramener à leur domicile, ce dont se souvient précisément Flidja : « Il m'a déshabillée et c'est là qu'il s'est mis à me frapper, à me frapper avec ses grosses mains. Il m'a jetée par terre, il m'a encore frappée. Il a commencé à crier et après il m'a attachée. Je suis restée presque trois jours attachée. Là, j'ai eu mal, un peu, mais j'étais déjà habituée à la douleur ». Ces paroles rappellent le témoignage de Jean Améry (1995) à propos, il est vrai, d'un tout autre contexte – de nombreuses comparaisons ont toutefois été établies entre la torture et la violence conjugale (Falquet, 1997). Dans l'univers concentrationnaire nazi, il réalisa, à sa grande surprise, que si le

premier coup reçu en salle d'interrogatoire lui fit perdre sa confiance dans le monde, il anesthésia les suivants. Toutefois, si un coup peut sécréter sa propre puissance anesthésiante, il en est tout autrement du mépris.

Dans les sélections opérées pour formuler les récits qu'elles m'ont livrés, des femmes ont mis en exergue, quand bien même cela provoquait larmes et suffocations, le mépris et les humiliations subis. Après avoir relaté son éducation, un premier mariage puis la période où elle fut, un tant soi peu heureuse (les années où elle fut divorcée), Yamina évoqua son second mariage – les coups répétés d'un frère aîné l'avaient poussée à céder à cette seconde union. « Avec Monsieur T. », dit-elle, « ça a été plus que l'enfer ! plus que l'enfer ! Franchement, avec lui... je voulais changer de planète, pas de continent seulement. Avec lui, c'était la catastrophe. C'était des insultes, il me rabaissait. Quand je lui disais viens, on parle du problème, il me disait pour parler avec moi, il va falloir faire vingt-cinq années d'études ! Voilà, pour lui, lui, il était dieu, le mec instruit, et moi, c'était le mépris total ».

Samia, quant à elle, cherchait à comprendre comment elle avait pu laisser un homme, son mari et le père de ses trois enfants, détruire sa vie – des amies lui conseillèrent d'oublier, de ne plus penser au passé et de ne pas être si dure avec elle-même, mais comme elle le dit, « ce n'est pas que j'étais dure, mais j'essayais de comprendre ». Comment a-t-elle pu se soumettre à lui ? Pourquoi n'a-t-elle pas eu la force, à un moment ou à un autre, de partir ? À partir de quel moment a-t-elle été brisée par cette relation ? Ce questionnement lancinant travaillait son témoignage. Pourtant, comme elle le fit remarquer : « c'est facile, entre guillemet, de dire trente ans après : j'aurai dû partir quand il m'a dit ne travaille pas, ne te maquille pas. Mais c'est tellement progressif et insidieux, que quand tu t'en rends compte, à la limite, c'est déjà trop tard... Ce n'est que maintenant que je réalise ». Après avoir transité cinq longues années par des centres d'hébergement d'urgence où elle ne pouvait passer que la nuit, Samia trouva une place dans ce qui est appelé un centre de stabilisation pour femmes. Elle n'était alors plus obligée de quitter son lit aux aurores et d'errer dans les rues tout au long de la journée. Sa présence dans ce centre d'accueil était ponctuée de rendez-vous hebdomadaires avec la psychologue travaillant quotidiennement dans la structure. Samia accepta de discuter avec elle mais refusa d'avaler les calmants qui lui furent prescrits. Des cachets, on lui en avait administrés dès les premiers temps de son mariage. Au cours des quatre premières années, ne tombant pas enceinte, elle crut être stérile, ce qui déclencha les premières crises d'angoisse. Sa sœur l'accompagna chez un

psychologue, ce dont Samia se souvint amèrement : « il ne m'a rien dit, il n'a pas cherché à comprendre, à me comprendre – il me droguait, c'est tout. Alors, je n'étais pas en état de prendre une décision et de partir ». En France, elle refusa donc de se laisser, de nouveau, abrutir par un traitement chimique. Dans le centre, elle eut, enfin, une chambre à elle. Elle s'y enfermait des journées entières pour écrire, au fur et à mesure, ce qu'elle ressentait¹⁶⁵. « Dans les premiers temps, des flashes, des épisodes précis » des trente années de sa vie maritale lui revinrent, en cauchemar. Tout ce qu'elle avait oublié, lui revenait. Une douleur effroyable, jamais ressentie jusqu'alors, la dévasta. « Cette douleur », dit-elle, « est sortie et m'a submergée. J'avais mis toute cette douleur dans cette boîte de Pandore et quand elle s'est ouverte... C'était comme un torrent, plus que ça encore. C'était au moment du Tsunami des Philippines. Je ne trouvais pas d'équivalent dans la violence. Comme des tonnes et des tonnes de douleur. J'avais l'impression de frir ; j'avais comme une combustion en moi ».

À cette terrible douleur succéda la colère que Samia, pour la première fois, laissa exploser – en Algérie, un cousin lui demandait régulièrement quand est-ce qu'elle allait, enfin, se mettre en colère. À partir de là, elle réalisa tout ce qu'elle avait enduré. La psychologue le lui déconseilla mais Samia appela son mari, qui vit en Algérie, pour lui demander pourquoi il avait agi ainsi (pourquoi avait-il refusé de la laisser travailler, pourquoi l'avait-il autant méprisée, pourquoi les avait-il délaissés, elle et ses trois enfants, quand avait-il cessé de l'aimer...). Elle put alors dire sa douleur et déverser sa colère. Au cours des cinq années qui ont suivi l'arrivée de Samia en France, c'est lui qui l'appelait régulièrement – il lui racontait sa vie et ses « petits problèmes ». À partir du moment où elle put disposer d'une chambre, elle a cessé de l'écouter pour énoncer sa colère et ses reproches. « Quand il a compris sa douleur », dit-elle, « il a arrêté. Et maintenant, je n'ai plus rien à lui dire. Je lui ai dit pas mal de choses. Il croyait qu'il pouvait tout me faire, mais non ! »

Lui, « ce connard », ne trouva rien d'autre à dire que son étonnement de s'apercevoir qu'en France Samia avait « repris du poil de la bête ». À mesure qu'elle apprivoisait ces puissantes émotions, Samia put, dans l'espace réflexif ouvert par la rupture, élaborer ce qu'Élisabeth Claverie nomme un « savoir d'après¹⁶⁶ » (Claverie, 2004). Aussi put-elle relier les morceaux épars de son histoire pour faire apparaître certaines modalités de la fabrique de la contrainte sexuée. Comme elle dit : « il y avait un mécanisme en moi qui faisait que tout ce qui

165 Voir en annexe 4 le texte qu'elle a écrit à ce propos et intitulé *Dans mon lit*.

166 Élisabeth Claverie (2004) a montré que des femmes bosniaques ont pu, de par la répétition de leurs histoires, élaborer le « savoir d'après » qui leur a permis de mettre en lien les éléments disparates de leur passé, faisant apparaître l'irruption d'un régime de la menace dans leur quotidien.

me déplaisait, je le mettais dans cette boîte de Pandore – je l'appelle comme ça parce que le jour où elle a éclaté, ça a été dur. [La psychologue] m'a expliqué que c'était normal, qu'on fait toutes ça. J'ai dit non, ce n'est pas normal, quand il y a une chose, au lieu de te révolter, de te mettre en colère, tu es là, complètement triste, abattue, et tu ne fais rien ». Elle voulut alors comprendre ce qui a fait d'elle une femme qu'elle dit soumise et avilie. Dans un élan réflexif, elle proposa cette interprétation de sa propre trajectoire : « ça a commencé petit à petit : te déprécier ; t'humilier ; te traiter de bras cassé, d'incapable de faire quoi que ce soit... La violence en Algérie ; la violence de mon mari, c'était de me diminuer, de me mépriser. Mais moi, j'étais dans le déni, pour m'accommoder d'une réalité qui me déplaisait – et ça, ce n'est pas dû à un milieu social ou à un autre ». Salima usa de la même tactique. Comme elle dit : « ça ne s'est jamais bien passé avec mon mari... mais, au début, j'oubliais ».

Si le déni peut être une tactique pour faire avec une relation de violence conjugale, il importe, pour l'anthropologue, de signifier autrement cet acte. Comme le montrait Didier Fassin en reprenant « la distinction proposée par Alain Cottereau (1999) entre « déni de réalité » (ce n'est pas vrai) et « déni de justice » (ce n'est pas juste), probablement est-ce précisément parce que le réel est trop injuste qu'il est désavoué. Le déni, dans ce qu'il a de plus profond, signifie un intolérable » (Fassin, 2006 : 191). Énonçant le mépris, cet intolérable lien qui les a attachées à leur époux pendant des années, des femmes tentent de s'écarter du sens commun qui les réduit à des femmes (a)battues.

Les violences faites aux femmes ont, en effet, longtemps été perçues comme une série d'atteintes à leur intégrité physique. Dans les années 1980, pour élaborer un discours sur les violences faites aux femmes, des mouvements féministes ont mobilisé la figure de la "femme-battue", reléguant au second plan les autres formes de violence (Grossi, 1988). Puis, le glissement de la catégorie "femme-battue" à celle de "violences conjugales" a dévoilé un autre déplacement, celui de l'engagement féministe vers le travail social qui est apparu comme un moyen d'aider plus efficacement des femmes victimes de violence (Schweier, 2007). En France, depuis la publication de l'ENVEFF en 2001, des campagnes de prévention tentent de se déprendre de la figuration de la "femme-battue" (Jaspard, 2005). Et si l'énonciation des violences tend à s'ouvrir à de nouvelles qualifications, comme celles de violences psychologiques¹⁶⁷, la

167 En France, la loi du 10 juillet 2010 relative aux violences faites spécifiquement aux femmes et aux violences au sein des couples a, quant à elle, introduit dans le code pénal un délit de harcèlement moral au sein du couple. En Algérie, dans l'enquête nationale « Violences à l'encontre des femmes » publiée en 2005 par l'INSP, les agressions déclarées par des femmes étaient répertoriées en trois types d'agressions : physiques, psychologiques

prégnance de cette figure semble toutefois perdurer. Néanmoins, comme l'affirma Karima à propos du contexte français : « même si les violences psychologiques ont été prises en compte dans la loi de 2010, les juges ne l'appliquent pas ».

Mariée, Karima était constamment « rabaissée, humiliée, insultée ». Rapidement, ses sorties, ses appels téléphoniques furent surveillés. C'est à peine si elle pouvait se rendre à la bibliothèque. Elle se souvint d'un matin : « j'ai attendu jusqu'à onze heures. J'ai fait ce qu'il y avait à faire dans la maison, et j'ai attendu qu'il se réveille pour lui demander l'autorisation. Je lui ai dit : je vais au centre Pompidou. Il s'est emporté, alors je me suis dit, ne t'emporte pas, sinon ça va exploser ; il faut que tu te rabaisses. J'ai dit : je te jure, j'y vais pour bosser. Je lui ai montré mon travail. Lui, il se fait beau pour sortir et il m'interdit d'aller étudier, sachant que je ne sais pas où il va. Putain de merde ! Et voilà... Je lui ai dit : tu m'accompagnes, c'est une bibliothèque publique. Tu vas voir l'ambiance qui règne là-bas et tu sauras où je suis. Il s'est foutu de ma gueule et puis, il a dit d'accord ». Dès les premiers jours du stage qu'elle entreprit pour terminer sa formation universitaire en ingénierie pharmaceutique, il lui demanda la somme d'argent qu'elle percevait : elle devait participer au loyer – le couple vivait chez les beaux-parents de Karima. Au début, elle s'y refusa puis, sur les conseils de sa propre mère, elle le fit. Son stage lui permit de prendre du recul. « En voyant les femmes avec lesquelles je travaillais », dit-elle, « j'ai compris que je n'avais pas une vie normale. J'étais perdue. J'allais aux toilettes pour pleurer ». Sachant qu'il existe de nombreuses associations en France, elle chercha une adresse sur le web. « Première saisie : violences conjugales. Pourquoi je dis violences ? », demanda-t-elle. « Il ne m'a jamais frappée, mais je soupçonnais que ce qu'il me faisait comme pression, ce n'était pas normal ». Ce que lui confirma la femme qui la reçut au cours d'une permanence. À partir de là, se succédèrent les rendez-vous avec une assistante sociale et ceux avec un psychologue. Elle déposa plainte contre son époux. Puis, elle décida de partir, en janvier 2010 – elle était mariée depuis moins d'une année et demi. Ayant trouvé un emploi suite à son stage, elle put sous-louer une chambre dans un appartement de la banlieue parisienne.

Ayant quitté le domicile conjugal, sa demande de renouvellement de titre de séjour fut rejetée. Le tribunal administratif confirma cette décision de la préfecture, au motif que les accords bilatéraux franco-algériens ne prévoient pas de disposition concernant les violences

et sexuelles. Les agressions physiques représentaient la moitié des violences déclarées dans des centres d'écoute, tout comme elles représentaient le quart des violences ayant abouti en justice (INSP, 2005). Dans les enquêtes menées depuis 2009 par le réseau national des centres d'écoute sur les violences faites aux femmes, les formes prises par ces agressions psychologiques sont spécifiées (insulte, dévalorisation, accusation de folie, menace d'interdiction de travailler...). Ces enquêtes rendent également compte de la durée et de la fréquence de ces violences.

conjugales¹⁶⁸. Suite à ce refus, Karima fut licenciée. Ce n'est qu'un recours à la Cour administrative d'appel qui, un an plus tard, annula la décision de la préfecture. Parallèlement à ces démarches, Karima entama une procédure de divorce. « La juge n'a pas reconnu les liens de causes à effets entre les violences et... "ma folie" – c'est comme ça que j'ai interprété ses propos quand la juge m'a demandé si j'étais "comme ça" avant, si j'avais déjà ces "troubles" ». Et Karima de conclure : « quitter le foyer conjugal, c'est un tort ». Mais si c'était à refaire, elle le referait ! « Je quitterais de nouveau le domicile ! », affirma-telle. Le divorce fut prononcé à ses torts. Comme elle dit, elle n'avait pas de traces des violences endurées.

Comment figurer une affliction sans en montrer les marques ? Tout l'enjeu de l'énonciation des violences semble résider là : comment faire connaître les hiérarchies qui entraînent leur banalisation sans pour autant mobiliser les énoncés figurant la vulnérabilité du féminin ? Comment énoncer les violences faites aux femmes sans pour autant réveiller l'apitoiement au travers duquel on pense, trop souvent, le sujet féminin ?

Pour répondre, décalons légèrement l'observation et l'écoute. Plaçons-nous sur le devant de scènes d'interlocution où l'ordre des mots et des choses se formule autrement. Des scènes que l'on trouve, par exemple, dans les lieux de la mise à l'écart des femmes qui ont dérogé aux règles régissant un ordre sexué. En Algérie, il arrive que des femmes violentées se retrouvent en hôpital psychiatrique. En juin 2006, sortait sur les écrans français le deuxième long métrage de Rabah Ameur-Zaïmeche, *Bled number one*. Entre autres personnages, Louisa. Elle a quitté l'homme qui la maltraitait mais sa famille refuse de les accueillir, elle et son enfant. Après une tentative de suicide, Louisa se retrouve dans le secteur psychiatrique d'un hôpital – la scène se situe dans une grande ville algérienne, reconnaissable à ses ponts suspendus. La fiction s'interrompt et la caméra se focalise sur les femmes présentes en ce lieu. Elles paraissent d'abord surprises puis, d'elles-mêmes, s'adressent à la caméra. L'une d'elle : « écoutes, nous sommes... nous sommes comme ce lit. Tu nous mets où tu veux. » Silence. Une autre femme prend la parole et désigne celle qui se tient tout près d'elle : « Celle-là, son mari l'a détruite – parce qu'il la frappe. C'est pourquoi on est là ».

Flidja comme Samia ont passé un temps dans de telles institutions. La première en hôpital psychiatrique, la deuxième en maison de repos. Par ailleurs, comme l'a réalisé Samia dans l'élaboration de son « savoir d'après », son mari induisait ce que lui-même disait. Il ne

168 Sur ce point, voir 5. c. Usages pragmatiques du droit.

cessait de la traiter de folle. « Il me traitait de tous les noms. Dans le meilleur des cas, on ne se parlait pas – j'avais la paix, même si j'avais des échos de ce qu'il disait de moi. Pour lui, c'est moi qui n'étais pas normale de ne pas accepter ce genre de vie. Il disait : elle est folle, elle est folle, elle est folle » – pour lui, seule la folie pouvait expliquer les insomnies et les crises d'angoisses de son épouse. Long silence. « J'ai commencé à faire des crises de panique, à ne plus voir clair, à ne plus marcher. J'étais comme une handicapée ; on me traînait pour aller dans le lit... Et comme j'avais ces problèmes nerveux et ces crises d'angoisse, j'ai vraiment cru que j'étais folle ». En 1985, elle fut internée plusieurs semaines dans un centre à quelques kilomètres de la capitale algérienne – « c'était une sorte de maison de repos, d'asile ». Samia absente, c'est alors sa propre mère qui prenait la relève, comme elle dit. Et de cela, elle ne se consolera pas. Plus particulièrement, elle ne se consolera pas d'avoir, régulièrement, frappé sa fille aînée. Longtemps donc (pendant trente ans), Samia pensa avoir été folle. Une question lancinante continue de l'empoisonner : ne fallait-il pas être folle pour accepter cette vie-là ? La réponse qu'elle y apporte, quant à elle, demeure incertaine.

Prompts à dénoncer les violences commises sur le corps des femmes, nombre de discours font écran à une analyse de la violence exercée par des femmes – qui n'a jamais aperçu, dans les manifestations du 25 novembre, journée internationale de lutte contre les violences faites aux femmes, ce slogan : alors que le machisme tue tous les jours, le féminisme n'a jamais tué personne. Dès lors, il serait pertinent d'interroger les usages que des femmes font de la violence.

Chapitre 10 Interroger la violence des femmes

« Elle releva le canon à l'horizontale et tendit le bras, soutenant toujours son poignet de la main gauche. Elle jaugea la distance entre le canon et le cœur de l'Obersturmführer, puis baissa les yeux sur le cran de mire. Elle avait l'air à son affaire. La tête lui tournait. Comme dans l'ivresse. »

Arnošt Lustig, *Elle avait les yeux verts*, Livre de Poche, Paris, 2012, p. 200.

Paris, juin 2012

Dans quelques salles parisiennes, on projetait le premier long métrage du réalisateur égyptien Mohamed Diab, *Les femmes du bus 678*. Sur l'écran, trois femmes s'allient pour mettre fin au harcèlement sexuel dont elles sont quotidiennement victimes. Dans la rue, dans le bus, au travail... jour après jour, Fayza monte dans un bus bondé pour se rendre au travail – modeste fonctionnaire, elle ne peut se payer le luxe des trajets en taxi, même collectifs. De nombreux, trop nombreux hommes se collent contre son corps ; des mains inconnues la touchent. Au cours d'un trajet, folle de rage, elle défait l'aiguille piquée dans les plis du foulard couvrant ses cheveux pour la planter, furtivement, dans le bas-ventre de celui qui l'opprime. L'homme hurle, tombe à terre. Alors que la foule s'indigne de la folie de cette femme, Fayza descend précipitamment du bus. L'air hagard, dans la fureur de la circulation du Caire, elle peine à réaliser son geste. Un geste qui, un temps, sera imité par deux autres femmes décidées à ne plus se laisser faire – toutes trois s'étaient préalablement rencontrées lors des cours d'auto-défense dispensés par l'une d'elle. Le film à peine terminé, je pensai à Flidja. Je me souvins surtout du sourire qu'elle avait affiché en mentionnant cette tactique dont elle-même usait pour éloigner les hommes se tenant trop près d'elle dans le bus (se servir de l'épingle qui maintient son foulard en place).

Au cours d'une soirée du mois de septembre 2010, Flidja avait voulu me montrer ses différentes tenues – elle disait être toujours aussi coquette. Elle prenait soin d'accorder la taille, la forme et la longueur de ses foulards à celles des liquettes qu'elle portait. À mesure qu'une pile de vêtements s'élevait sur un des coins du lit, elle évoquait Alger, cette ville où, dit-elle, les femmes peuvent se retrouver dans les salons de thé pour fumer – à l'étage ou au fond des salles ; à l'abri, bien sûr, des regards indiscrets. Elle tenait un foulard de couleur doré dans une main.

Quand elle vivait à Alger, elle ne se voilait pas. À présent, elle le faisait ; de nouveau – elle était revenue vivre dans la petite ville où elle a grandi, dans l'ouest de l'Algérie. Elle soupira brièvement.

Elle s'assit sur le lit, posa le foulard replié sur ses genoux. Elle le regarda un instant, en silence. Puis releva la tête. Au moins maintenant, elle pouvait user de cette fine aiguille servant à maintenir son foulard – Flidja la piquait d'un côté de son visage, au niveau de l'oreille. Elle se mit à rire, avec une intensité croissante. Un jour, elle s'était plainte au receveur (jeune homme qui, dans un mini-bus, vend les tickets et frappe d'une pièce de monnaie la carrosserie du véhicule dès qu'une personne veut descendre). Elle lui avait demandé à changer de place : l'homme à côté d'elle se masturbait. Sinon (elle rit de plus belle encore), elle se saisissait de son aiguille pour la piquer dans les cuisses de ceux qui s'approchaient d'elle. Elle s'arrêta de rire, reprit un air sérieux. Il restait tout de même un certain éclat dans ses yeux quand elle précisa avoir appris cette tactique d'une femme rencontrée dans la salle d'attente du cabinet médical où elle se rend tous les trois mois – elle y fait renouveler l'ordonnance du traitement lui permettant de réguler ce qu'elle dit être des troubles psychiques.

Les femmes du bus 678 auront, peut-être, provoqué l'exaltation de certaines spectatrices. Exaltation, il est vrai, moins jouissive que celle ressentie face aux héroïnes de *Boulevard de la Mort* éventrant un violeur en série¹⁶⁹. Les femmes du bus 678 invitaient, dans une descente plus ordinaire, à partager l'expérience quotidienne de femmes du Caire. Deux mois après la sortie de ce film en salle, fut publié le livre collectif coordonné par Coline Cardi et Geneviève Pruvost, *Penser la violence des femmes*. La parution fit événement, comme l'a souligné Arlette Farge en préfaçant l'ouvrage – alors que les ouvrages sur les violences à l'encontre des femmes se multiplient, l'édition de travaux sur la violence des femmes reste marginale¹⁷⁰. Arlette Farge avait elle-même codirigé un ouvrage sur le sujet, il y a de cela une quinzaine d'années. *De la violence et des femmes* (1997) exacerba les tensions au sein de groupes

169 Pour une critique du film, lire l'article de Maxime Cervulle sur les polémiques lors de sa sortie : d'un côté, la célébration d'une force féminine ; de l'autre, une énième « sexualisation de la violence contre les femmes » (Cervulle, 2009 : 35). Pour l'auteur, en occultant affinités et alliances, le film (dé)figure les luttes féministes.

170 Pour un état des lieux sur la question, voir la bibliographie commentée par Coline Cardi et Geneviève Pruvost (2011b). Toutes deux rappellent que les études historiques se sont penchées sur l'enfermement des femmes avant de questionner leur participation à la violence révolutionnaire, émeutière et politique. Des travaux sociologiques ont ensuite rendu compte de la féminisation de groupes révolutionnaires et d'extrême-gauche. S'intéressant au contrôle social des femmes violentes, elles ont également recensé les études sur la déviance et la criminalité féminines : dans les années 1970, des travaux ont souligné les biais sexistes des études sur ce sujet ; puis, des travaux ont cherché à saisir ce phénomène ; enfin, l'intérêt s'est porté sur le traitement pénal et législatif réservé à ces femmes.

féministes pour lesquels la violence sur les femmes devait être la priorité d'un savoir critique sur l'histoire des femmes. Pourtant, loin de nier le dimorphisme flagrant entre violences sur les femmes et violences des femmes, historiennes et anthropologues s'étaient réunies pour interroger « la façon différenciée dont, en histoire et aujourd'hui, les sociétés vivent, pensent et imaginent la violence féminine tandis qu'elles exercent simultanément de la violence sur les femmes » (Dauphin, Farge, 1997 : 11). Outre ces deux ouvrages collectifs, rappelons l'article de Paola Tabet (1979) sur la distribution inégale des armes et des outils entre les sexes, et la partie que Françoise Héritier (1996a) consacre à ces « femmes à cœur d'homme » dans le premier tome de *Masculin/Féminin*. N'oublions pas non plus la photographie qui clôt *L'anatomie politique*. Une image en noir et blanc, ainsi légendée : « Une citoyenne de Dallas, Gena Scarbrough, 90 ans, tient les armes dont elle s'est servie la semaine dernière pour capturer un voleur qui a voulu la dévaliser chez elle » (Journal de Montréal, avril 1990) » (Mathieu, 1991 : 267). L'anthropologue laissait ainsi supposer que les femmes, même celles *a priori* les plus vulnérables, peuvent résister aux agressions qu'elles subissent.

Dans le sillon de ces réflexions, ce dixième chapitre se penchera tout d'abord sur un trope couramment usité pour signifier tout aussi bien la violence sur les femmes que la violence des femmes : la folie. Comme l'a souligné Marie-Élisabeth Handman, « les violences perpétrées par les femmes elles-mêmes sont soit sous-évaluées, soit montées en épingle comme des monstruosité exceptionnelles » (Handman, 2003 : 73). Et si la folie peut servir d'inscription commune pour agir et se penser – mieux vaut être folle que monstrueuse –, dans la narration, elle fait écran à la variation des usages et des perceptions de la violence. Dès lors, il faudra rendre compte des perceptions que des femmes se sont forgées de leurs propres usages de la violence. Pour cela, nous questionnerons les cadres et les rencontres qui ont fait de la violence un possible. Pour terminer, ce chapitre reviendra sur l'éducation des filles – des petites filles à qui l'on apprend à se plier à l'autorité et la brutalité masculines tout en renonçant à leur propre part de violence. Dès lors, la réflexivité de femmes ayant elles-mêmes participé de ces logiques "éducatives" apparaîtra dans toute son acuité. Au cours de ce chapitre, la manière dont la violence de certaines femmes a travaillé leurs vies malmenées donnera ainsi à voir une multitude de gestes et d'écarts qui sont autant de brèches dans des rapports de domination. Car si elle est sous contrôle (Handman, 2003) et les armes inégales (Tabet, 1979), bien que souvent défensive, la violence des femmes peut aussi être offensive (Lebas, 2012).

10. a. Aux bords de la folie

Flidja a longtemps hésité avant de quitter son époux. Il aurait pu, se répétait-elle, lui reprocher d'avoir abandonné le domicile conjugal. Et surtout, elle ne voulait pas lui laisser ses trois enfants. « Comme c'est un homme fou », dit-elle, « il aurait été capable de leur faire n'importe quoi. Donc, je ne pouvais pas avoir l'esprit tranquille et laisser mes enfants derrière moi ». Salima tenta, quant à elle, de comprendre les agissements du père de ses deux garçons. Tombant sur une pile de photographies, elle sortit un album dont elle dit qu'il leur était réservé, à elle et ses enfants. Elle fut étonnée d'y trouver autant de traces de leur père – sur nombre d'images, son visage avait été découpé ; sur d'autres, il était griffonné d'épais traits noirs. D'un air dégoûté, elle qualifia cet homme de monstre, ajoutant qu'il devait être malade. Sinon, comment expliquer son comportement ? Elle répétait que cet homme était fou. Un soir de septembre 2010, elle évoqua ses réactions excessives. Elle se souvint alors de soirées passées devant la télévision. Ne comprenant pas l'arabe classique, il n'arrivait pas à suivre l'intrigue d'un film et s'appuyait sur le défilé des images pour tenter de comprendre l'histoire. Pensant l'aider, Salima lui donnait son point de vue sur le film. Et lui de s'énerver, de l'insulter, voire de la frapper. Il la mettait en garde : elle n'avait pas à faire sa maline parce qu'elle avait été à l'université. C'est lui qui devait avoir le dernier mot, dit-elle en haussant les épaules.

D'un récit à un autre, la folie est ainsi devenu un trope mobilisé pour signifier les violences exercées par un mari (trop) violent. Cette lecture commune rejoint les approches théoriques qui analysent les violences faites aux femmes comme une situation d'a-normalité, voire d'anomie ou de pathologie. Comme l'a montré Lila Abu-Lughod à propos des relations entre hommes et femmes d'une tribu bédouine, l'ordre social contient ses propres « limites à la façon dont un homme peut affirmer son autorité. Hommes et femmes condamnent le mari sévère ou inconstant à l'excès » (Abu-Lughod, 2008a : 137). D'autres approches relèvent que la violence résulte d'une suspension des règles du social – ces études pensent la violence comme un fait social permettant de saisir la structuration des rapports inégalitaires entre les sexes dans une société donnée. À titre indicatif, dans un article interrogeant les récits de violence de femmes vivant en Polynésie française, on peut lire : « les violences sont principalement perpétrées dans des contextes alcoolisés ou des espaces-temps où les règles sociales sont momentanément suspendues et perdent leur pouvoir de régulation » (Pourette, 2003 : 78). Toutefois, si des liens

entre alcoolisme et violence conjugale sont avérés, il ne faut pas oublier que la violence conjugale s'inscrit, avant tout, dans un rapport de domination (Jaspard, 2005). C'est ce que certaines femmes ont réalisé dans l'après, rejetant alors une telle lecture des brimades, des injures, des humiliations et des privations endurées. La soi-disant folie des hommes violents leur est alors apparue comme une explication trop facile, déplacée et ne prenant pas en compte la singularité de leurs vies malmenées.

Lors de notre rencontre, Wassila expliqua les coups et les insultes de son ex-mari par sa folie, et par un usage régulier de drogues. Trois ans plus tard, elle nuança ses propos : « Mes sœurs sont mariées, mais elles n'ont pas subi le même sort que moi. Elles vivent normalement avec leurs maris et leurs enfants ; elles sont bien chez elles. Je suis la seule à être tombée sur un connard. Je ne dis pas que toutes les femmes sont maltraitées en Algérie et je suis sûre et certaine que mon ex est malade. Il n'est pas normal... Je ne vais pas dire qu'il est fou, mais il y a quelque chose qui l'a traumatisé étant petit, et c'est moi qui ai encaissé ». Elle hésita puis reprit : « S'il était vraiment fou, alors il aurait tapé tout le monde. Sa grande sœur – elle vit dans le nord de la France – quand elle venait en Algérie, il avait la trouille. Il ne pouvait même pas la regarder en face. Une fois, elle lui a donné une gifle devant moi, mon père et ma grande sœur. Ma sœur l'a retenue. Moi, j'ai fait l'épouse obéissante. Il a vu que j'étais là, à l'écouter, à faire... à faire ce qu'il veut ; enfin, dans une certaine limite. Ça ne veut pas dire que je suis un paillason et qu'il doit me piétiner ».

Outre les violences endurées, le prisme de la folie a été mobilisé pour signifier les coups reportés sur leurs enfants, voire leurs maris. Et qu'il se soit agi de moments informels ou du cadre plus formaté des entretiens, de telles évocations ont marqué des points de rupture dans les narrations. Les corps se repliaient sur eux-mêmes ; le ton de la voix se modifiait ; des larmes coulaient ; des rires éclataient. Les coups qu'elles avaient reçus, rappelons-le, elles les disaient avec un certain détachement, à la fois par habitude et par une nécessaire mise à distance de la souffrance liée à leur évocation¹⁷¹.

Dès le premier entretien (mars 2008), Flidja dit en riant (elle en rit par la suite, à de nombreuses reprises) avoir ébouillanté son mari – cela permit et précipita leur divorce. Quelques jours auparavant, dans la petite chambre qu'elle occupait dans un centre d'hébergement pour femmes, elle avait prit les notices des boîtes de médicament jonchant sa table de nuit pour

171 Revoir le chapitre précédent, 9. c. Comment dire... le mépris ?

décrire ses troubles : euphories passagères, angoisses, anxiété, troubles du sommeil, difficultés d'élocution... C'est en 2003 qu'elle avait rencontré le médecin qui nomma sa maladie : "psychose évolutive". Au cours de notre dernière rencontre (septembre 2010), Flidja relia sa maladie aux nombreuses souffrances endurées et affirma : « je ne suis pas tombée malade comme ça. Des fois, très rarement, je suis un peu gênée. Des fois, quand je parle, des personnes croient que je suis invalide. Mais moi, je sais très bien que je suis normale ! Ce n'est pas parce que j'ai été agressée par mon mari et que je lui ai envoyé une casserole d'huile dessus, que je suis mauvaise. C'était pour me venger un peu ; c'était pour lui faire du mal, comme il m'a fait du mal. Voilà ! Il y a des femmes qui ont tué leur époux ; il y a des femmes qui ont tué leurs enfants... Tu peux faire des choses vraiment graves quand on te pousse à bout ».

À entendre Flidja, on pourrait supposer que des femmes font usage de la violence dès lors qu'elles sont excédées. Et c'est bien cet excès que d'autres ont formulé. Ainsi de Wassila évoquant les derniers mois de sa vie maritale : « c'était l'extrémité, ou je divorce, ou je le tue, ou je deviens folle » – elle choisit de divorcer. Autrement dit, des femmes utiliseraient la violence pour deux raisons, soit parce qu'elles auraient totalement incorporé les valeurs sous-tenant l'ordre sexué, soit parce qu'elles auraient été « poussées à bout » (Handman, 2003 : 75). Arlette Farge (1997) l'avait montré : c'est cet excès qui rend la violence des femmes permise et admise, en ce qu'il conforte ces figures de femmes enclines à la folie, à la démesure et à la déraison. Toutefois, une approche plus récente amène à questionner les effets de cette lecture : « parce que la violence des femmes est bien souvent psychologisée, voire psychiatisée (la femme violente se confond avec la folle), elles peuvent également être considérées comme irresponsables de leurs actes » (Cardi, Pruvost, 2011a). Aussi importe-t-il d'appréhender leurs expériences au regard du seuil qu'elles ont franchi, un seuil qui les a séparées des épouses et autres mères modèles pour les relier à d'autres femmes, jugées marginales. Considérées folles, elles ont été soit enfermées (repensons à Flidja ou Samia), soit stigmatisées par leur voisinage (on le verra à propos de l'histoire de Yamina à la fin de ce chapitre). Interroger les manières dont des femmes ont su détourner cette relégation sociale permet de les dépeindre autrement que comme des femmes irresponsables de leurs actes. Dès lors, l'approche anthropologique est des plus pertinentes, en ce qu'elle incite à inscrire la violence de certaines femmes dans le cours ordinaire de leurs vies malmenées.

10. b. Violentées *et* violentes

Les articulations étranges, fragiles et mouvantes, entre violence sur les femmes et violence des femmes mettent à mal une pensée binaire qui rangerait d'un côté des corps exerçant leur pouvoir pour dominer les autres, et de l'autre, des corps meurtris et passifs. Penser ces articulations est une posture d'autant plus importante à tenir que des courants masculinistes¹⁷² déplorent la violence des femmes – elle démontrerait les travers de l'émancipation des normes sous-tenant la reproduction de l'ordre sexué. Pour autant, penser cette forme de violence, ainsi que Coline Cardi et Geneviève Pruvost (2011a) l'ont rappelé, « ne conduit pas non plus à proposer une symétrie entre violences des et violences sur les femmes. Par ailleurs, dire que les femmes sont des êtres doués de violence n'érige pas pour autant les hommes en victimes de femmes surpuissantes, comme le prétendent les discours masculinistes et antiféministes. Se complexifie en revanche le jeu des interactions et des assignations de rôle ». Et l'une des assignations les plus pernicieuses de l'ordre sexué est bien celle qui, sous couvert d'une sollicitude toute féminine, pousse des femmes à se soucier, à se plier à l'entretien et au maintien de la sphère familiale – ce qu'a montré la première partie de ce travail.

À partir d'enquêtes menées dans deux villages grecs, Marie-Élisabeth Handman (1997) a montré que la violence des mères, souvent extrême et cruelle, procède des logiques de perpétuation d'un ordre sexué dont elles ont incorporé les valeurs. « Ce n'est que très exceptionnellement », précisait-elle, « – mais alors de manière spectaculaire, par le meurtre – qu'elles se révoltent contre les privilèges » (Handman, 1997 : 124). Et qu'il s'agisse, sans pour autant les confondre, de brimades à l'encontre d'enfants ou de coups entre co-épouses, Nehara Feldman (2012) montrait plus récemment que cette violence domestique, se déroulant quotidiennement sous le regard de l'ethnographe, s'inscrit pleinement dans l'ordre social, en ce qu'elle est banalisée voire légitimée. Observation qui l'amena à conclure : « il se peut que ces actes de violence ne soient finalement pas autre chose qu'un mode de survie » (Feldman, 2012 : 244). Pour tenter de saisir cette autre chose et cerner les potentialités subversives de la violence des femmes, il importe d'interroger, comme l'ont souligné Coline Cardi et Geneviève Pruvost (2012), les perceptions de leurs actes par celles-là même qui les commettent.

172 Ce terme a, dans un premier temps, désigné un courant théorique s'intéressant aux transformations des masculinités. Aujourd'hui, il renvoie à des groupes réactionnaires niant les hiérarchies qui sous-tendent la reproduction d'un ordre sexué.

Encore aujourd'hui, Wassila dit ne pas trouver le sommeil au souvenir des coups portés à ses deux enfants. Elle chercha à s'en expliquer : « je commençais à déprimer et je suis devenue agressive. J'étais hyper nerveuse, je tapais mes enfants. Quand je me rappelle comment je les tapais... c'était l'horreur ». Samia, quant à elle, se reprochera toujours d'avoir été violente avec sa fille aînée. Alors qu'elle racontait un fragment de son histoire, elle ne put retenir ses larmes à cette évocation : « Je suis devenue une personne ignoble. J'étais violente avec ma fille. J'étais devenue quelqu'un que je n'aurais jamais dû être ; ça me dégoûte de penser à ce que j'étais ». Sa fille n'a jamais rien su des pensées suicidaires de sa mère – Samia ne voulait pas lui en faire part. Et puis, comme elle dit, sa fille « ne veut rien entendre ; elle ne veut surtout pas entendre des choses contre son père. Elle pense qu'elle a souffert avec moi, et comme son père était gentil avec elle... Elle adore son père. Moi, j'étais absente... J'étais dans ma bulle. Et j'étais violente avec elle ; j'ai été dure avec elle. Et ça, c'est une honte ; je me le reprocherai toujours ».

Comme Wasilla et Samia, Salima a frappé ses deux garçons, surtout l'aîné. Au cours du mois d'octobre 2010, dans le bus qui nous ramenait chez elle, le regard de Salima se posa sur son plus jeune fils, alors âgé de six ans. Elle sourit de le voir s'amuser avec un jouet en plastique, ajoutant qu'elle ne l'avait pas vu si heureux depuis bien longtemps. Son frère, de deux ans son aîné, était assis en silence. Perdu dans ses pensées, il ne bougeait pas. Salima dit avoir peur que ses enfants, plus tard, lui reprochent de s'être séparée de leur père. Salima appréhendait donc l'avenir. Et pour l'heure, elle se jugeait trop sévère avec ses deux fils, plus particulièrement avec le plus âgé. Depuis mon arrivée, elle répétait qu'elle ne passait pas assez de temps auprès d'eux. Elle avait parfois l'impression de ne plus avoir de sentiments pour eux. Elle chercha à s'en justifier : « je ne passe pas assez de temps avec eux », dit-elle. « Je ne parle pas beaucoup avec eux ; je ne joue pas avec eux. Je me lève, je les envoie à l'école et je ne les vois pas de toute la journée. Je rentre le soir, je les fais manger, je les couche et je dors. Si je faisais un effort, je pourrais trouver du temps, mais... je suis préoccupée. Dans chaque maison que je loue, les gens ne me respectent pas. Ils disent : c'est notre maison. Pourtant, je leur donne de l'argent chaque mois. Alors à chaque fois, je reste deux ou trois mois dans une maison et je commence à réfléchir pour en trouver une autre ». Qui plus est, elle leur déléguait beaucoup de choses (une partie du ménage, des courses et de la cuisine). Le plus grand prenait soin de son petit frère en l'absence de leur mère. Salima voulait qu'ils soient déjà adultes et responsables. « Je vois mes enfants comme des hommes », dit-elle. « Des fois, ils font des choses, car ce sont des enfants ; c'est normal. Mais, je ne veux pas qu'ils le fassent. Alors, je les frappe. Des fois, j'essaye de les prendre dans mes bras, mais ils croient que je vais les frapper... J'ai l'impression d'être un monstre ».

Évoquant les coups qu'elles ont portés à leurs enfants, ces femmes restent piégées dans le registre de la faute. Elles ont été absentes ; elles ont frappé leurs enfants. Se le reprochant, elles semblaient chercher le pardon d'avoir commis, en tant que mère, une telle faute – on retrouve là un trope récurrent pour penser les femmes violentes : fautives et implorant le pardon (Farge, 1997). Néanmoins, dans l'après de l'événement radical (ici l'annonce du refus de la violence conjugale), s'ouvre un espace réflexif qui permet de signifier autrement de tels gestes. Se voyant frapper ses deux enfants, Salima pensait devenir comme sa propre mère. Celle-ci, nous avons pu le constater, a soutenu sa fille voulant poursuivre ses études à Alger¹⁷³. Leurs relations commencèrent alors à changer. Salima observa le comportement de sa mère se modifier à son égard. Cette dernière l'appelait régulièrement pour lui demander de ses nouvelles et l'inciter à suivre ses études avec sérieux. Elle tenait à ce que sa fille fît ce qu'elle-même n'avait pas pu faire (des études). Salima était touchée de cette attention nouvelle que lui portait sa mère. Quand elle était enfant, sa mère était très sévère. Elle frappait régulièrement sa fille. « Mais quand j'ai grandi », expliqua Salima, « quand j'ai connu le père de mes enfants, j'ai su pourquoi ma mère était comme ça avec moi. Mon père la frappait ; il lui est arrivé ce qu'il m'est arrivé. Alors elle était triste, enfermée. Et maintenant, je fais la même chose avec mes enfants ».

L'énonciation de la violence retournée contre le père de leurs enfants, quant à elle, s'est plus rapidement détachée du registre de la faute (voire, pour certaines, ne s'y est jamais inscrite). Yamina se souvint exactement du moment où elle a commencé à répondre aux coups par les coups. Dès qu'elle eut compris que la protection agnatique et familiale, ordinairement accordée à une femme mariée, s'était pour elle étiolée, elle ne put faire autrement que de réagir. Elle avait, au préalable, demandé la médiation de son frère. Elle lui dit, sans pour autant nommer le père de sa fille (les rares fois où elle le désigne, elle utilise son nom de famille) : « voilà, il peut faire tout ce qu'il veut. Il peut m'insulter, je m'en fous, mais qu'il ne me touche plus ! » Le frère rétorqua : « c'est ton mari, il est chez lui, il a le droit ». Défiant l'autorité et le regard de son frère, Yamina affirma : « à partir de maintenant, tu peux être tranquille, je ne te demanderai plus rien, je me défendrai toute seule ». C'est à partir de là qu'elle dit avoir « pris la rage ». Elle précisa : « je faisais face à tout ça. Je me battais avec lui. Quand il venait me frapper, je prenais n'importe quoi pour le lui lancer, pour le frapper ».

Parce-que ces gestes étaient d'ordre « réactionnel et défensif » (Jaspard, 2005), ils n'ont troublé en rien l'ordre d'un quotidien que Yamina a supporté pendant dix-huit ans. Mais ce sont

173 Revoir 6. a. D'une ville à l'autre de l'Algérie.

bien ces gestes qui, avec d'autres ruses (évitements, mensonges...), lui ont permis d'agencer au mieux l'espace de son quotidien et de faire avec ce second mariage auquel elle ne pouvait mettre fin – elle avait *déjà* été divorcée ; elle avait à présent une fille pour laquelle elle dit s'être sacrifiée pendant si longtemps. Elle utilisait, manipulait et détournait des objets familiers : les balais, couteaux et autres assiettes, elle s'en servait pour se protéger et rendre les coups qu'elle recevait. Elle évoqua un épisode particulier : « une fois, je me rappelle, j'ai pris un manche à balais pour lui donner des coups. Lui, il a cru que je devenais folle. Il s'est dit, elle perd la tête ; du coup, il est parti. Une fois, j'ai cassé deux caisses de bouteille de bières, l'une derrière l'autre, sur le petit balcon de la cuisine. Lui, il croyait que j'étais folle ».

Flidja, quant à elle, utilisa une casserole remplie d'huile bouillante pour défigurer son époux. Casseroles, couteaux, balais... Ici, la réflexion de Paola Tabet (1978) sur la répartition sexuée des outils et des armes comme support de la domination masculine achoppe. Elle ne s'intéresse qu'à l'attribution matérielle de ces outils – les hommes s'octroient le monopole des outils-armes, contrôlant ainsi et les moyens de production (outils, techniques, terre, capitaux, main d'œuvre) et les moyens de défense et de violence. Certes, cette répartition inégale des armes et des outils produit, impose et quadrille les territoires de l'ordre sexué, mais les tactiques de celles qui utilisent, manipulent et détournent des objets ordinaires peuvent ébranler ce système de territoires inextricablement lié à la bi-catégorisation des corps.

En plus des coups et des insultes, Flidja devait supporter les nombreuses maîtresses de son mari. Elle était d'autant plus jalouse qu'elle n'était pas satisfaite de sa vie sexuelle. Une jalousie qui, dit-elle, est devenue malade ; une jalousie qui l'a rendue agressive et qui a coupé tout lien entre elle et son mari. Elle aurait été prête à rester, pour ses enfants, mais de là à se faire tromper si souvent... Alors, en 2006, elle décida de faire quelque chose. Elle avait entendu dire par une cousine qu'une femme algérienne, trompée par son mari, peut le défigurer. Avant d'agir, elle prit soin d'éloigner ses enfants – les blesser n'aurait pas été pardonnable. Elle les laissa regarder la télévision dans la chambre de leur père puis leur demanda d'aller dormir – elle leur dit devoir parler à leur père. Écoutons-la évoquer cette soirée : « c'était sur le coup de 23h. Je me rappelle : j'ai mis une bouteille d'huile toute neuve, une bouteille entière, dans la casserole. Je l'ai fait bouillir, bouillir, bouillir ». Elle se mit à rire, se rappela avoir longtemps hésité. « J'avais peur », dit-elle : « je le fais, je ne le fais pas... pendant une heure je me suis rabâché ça. Puis, j'ai pris mon courage en main. J'ai pris la casserole, j'ai enlevé la couverture et je lui ai jeté l'huile bouillante. Il avait mal, il avait la peau qui fondait ». Leur fils l'emmena à l'hôpital. Il aurait dû y

rester une semaine, mais revint dès le lendemain. Flidja ajouta qu'elle n'avait jamais fait ça avant, mais là... elle était hors d'elle. Cette nuit-là, elle voulut se « venger. C'était ça. Voilà...J'aurais pu le tuer. Une autre femme l'aurait tué. Mais, je me suis dit, ça ne vaut pas le coup si je vais en prison. Dans la loi religieuse, une femme peut défendre son honneur, mais pour commettre un crime, il faut bien mesurer – et puis, je ne suis pas bien informée. Se payer l'enfer à jamais pour un salaud, il ne vaut mieux pas. La sentence des êtres humains, je m'en fous pas mal parce que la souffrance humaine, on peut la supporter. Mais les feux de l'enfer, on ne peut pas ». Plutôt que de tuer son mari, Flidja choisit donc de le défigurer pour qu'il ne pût plus regarder aucune autre femme. Comme elle dit : « je savais que je pouvais être perdante, ou pas. Finalement, ça a été bénéfique – mais il a vite guéri ». Suite à l'incident, il accepta de la divorcer. Elle en conclut ceci : « j'ai bien réussi. Je suis très bien maintenant. Je suis libre ; je sors comme je veux. C'est vrai qu'il me manque des moyens financiers mais avec le temps... on ne peut pas avoir tout ce qu'on veut en un seul laps de temps. C'est la vie. Voilà ».

Ce que Flidja a fait, aucune autre femme ne l'a fait. On l'a vu au cours de la première partie : la vie conjugale de ces femmes a été rythmée par les peurs – des peurs qui ont jugulé le moindre de leur déplacement. Quand son ex-mari la frappait, c'était comme « une main de fer » qui s'abattait sur Wassila. Alors elle ne pouvait ni se défendre, ni même se protéger. « Rien ! Même le moindre geste ». Elle avait pourtant acheté « un couteau de cuisine, un grand couteau de cuisine ». Elle l'avait « mis de côté » comme elle dit, dans un tiroir d'une table de cuisine en se disant : « la prochaine fois, s'il me touche, ça sera... ».

Pour animer ces corps perclus par la puissance inhibitrice des peurs, la permission sociale ne peut se suffire à elle-même – nombre d'études montrent que la violence des femmes a lieu dès lors qu'elle est tolérée, voire permise par l'ensemble de la société (Farge, 1997) ou dès lors qu'elle participe des rouages de la reproduction d'un ordre sexué (Handman, 2003, 2012 ; Feldman, 2012). Il faut donc porter le regard vers des espaces d'entre-soi, des espaces et des temps où des femmes font de la violence un possible pour agir et redéfinir le féminin par rapport au masculin. Ces espaces-temps peuvent être ceux du confinement de femmes (des femmes qui ont refusé la violence conjugale et que le reste de la société fait passer pour folles). Dans des sociétés arabo-musulmanes, marquées par une ligne dure de séparation entre les sexes, ces espaces-temps peuvent également s'inscrire dans l'ordinaire et réunir des femmes de différentes générations – les plus jeunes apprenant alors les ruses et tactiques à même d'ébranler l'ordre sexué. Là, en creux des modèles d'une féminité stéréotypée, dans un jeu de modes de subjectivation, des femmes démantèlent leurs appartenances à l'ordre des sexes pour en tisser

d'autres, en démontant puis en remontant autrement les données qui forment le champ des possibles.

10. c. « Il faut apprendre aux filles un art martial à la naissance ! »

Janvier 2010, je rendais visite à Yamina – lors d'un séjour en Algérie quelques mois auparavant, l'une de ses amies (une ancienne collègue) m'avait donné plusieurs sacs à lui remettre. Montrant les photographies de mon séjour à Yamina (son ancien lieu de travail, un portrait de son amie), je m'arrêtai un instant sur un portrait de Flidja dont j'évoquai brièvement l'histoire. À son écoute, Yamina fut d'abord étonnée ; l'étonnement passé, elle en fut amusée. Elle, elle n'aurait jamais osé faire une telle chose. Plusieurs fois, il est vrai, elle avait menacé le père de sa fille d'une casserole d'eau bouillante – un jour, elle pointa devant lui un long couteau de cuisine. Pensant son épouse folle, de tels gestes suffisaient à le faire reculer. Yamina dit n'avoir utilisé la violence qu'une fois, le jour où sa fille rentra en larmes, suite au geste vulgaire d'un garçon. Apercevant ce dernier au pied de l'immeuble, Yamina ne réfléchit pas : elle dévala les escaliers, se dirigea droit sur le gamin. Elle lui laissa la marque de ses cinq doigts sur une joue. Et remonta aussi vite qu'elle était descendue, sans prononcer le moindre mot. En voyant sa fille pleurer, c'est sa propre enfance qui avait défilé devant ses yeux. Elle qui sait si bien qu'en Algérie les garçons, très tôt, font ce qu'ils veulent : insulter et frapper leurs sœurs devant le reste de la famille. Et ces petites filles qui, comme la sienne, sont incapables de réagir ! La mère du garçon vint frapper à la porte, en menaçant de porter plainte. Comment une femme avait-elle pu oser frapper son enfant ? Yamina se souvint de l'air penaud du père de sa fille – elle en rit. Pour expliquer un tel geste, il évoqua la folie de son épouse. Dès lors, Yamina n'entendit plus parler de l'incident, ni même d'une quelconque plainte. La claque donnée au petit garçon qui avait offensé sa fille fut donc l'unique usage que Yamina dit avoir fait de la violence – les réponses apportées, au coup par coup, aux brimades du père de sa fille, étaient des tactiques de survie lui permettant de faire avec une vie ponctuée par les brimades, les injures et l'humiliation quotidiennes. Et si Yamina s'énervait encore contre la passivité de sa fille, comme de toutes les petites filles, elle ne dit rien des règles de bonne conduite qu'elle a, elle-même, inculquées à sa fille.

Samia, quant à elle, est plus réflexive sur son rôle de mère. Nous venons de le voir : elle

se reproche d'avoir été violente avec sa fille aînée. Et avec le recul, elle regrette d'avoir élevé ses deux filles « dans la politesse et dans la crainte ». La plus grande, à l'entendre, « ne se défend pas. La petite se défend un peu plus ». Samia n'a, elle-même, jamais été agressive envers le père de ses enfants ; elle ne s'est jamais défendue. Pourtant, « il aurait fallu ». Mais, elle en était incapable. Elle et son mari passèrent les premières années de leur mariage « à se battre ». Puis, elle tomba « malade, malade d'être enfermée, d'être... dans un milieu pas possible. Le voisinage, c'était des femmes qui n'avaient pas été à l'école ». Samia s'est donc retrouvée au milieu « des histoires de pommes de terre de ces bonnes femmes ». Elle s'en mord encore les doigts, comme elle dit : « si j'avais osé, si j'avais pu, si je n'étais pas tombée malade, mais... J'étais très diminuée. Vraiment diminuée. On m'a mise sous antidépresseurs. J'étais devenue sans volonté, comme un légume. C'était un cercle vicieux – la maladie empêche de réagir ». Elle ajouta par ailleurs : « de toute façon, je n'étais pas formée pour me défendre. Et je me sentais en insécurité totale ».

Racontant ainsi son histoire, elle interrogea les possibles transformations de la société algérienne : « peut-être que maintenant les filles sont un peu plus armées et... Est-ce qu'il y a des lois ? Parce que le harcèlement sexuel en Algérie, c'est gravissime ». À son époque, dit-elle, elle n'avait rien compris et ne se défendait pas. À présent, elle affirme : « si tu es toute seule, tu es fichue. Ils sont vraiment capables de tout, et c'est ça qui me fait peur pour mes filles. C'est la seule chose à faire ! Il y a des sociétés comme ça... les veuves, les divorcées, en Algérie... ce n'est pas la promotion canapé. Les femmes, elles gardent leur emploi, parce qu'elles se font sauter tous les jours. Il faut leur apprendre un art martial à la naissance ou qu'elles se baladent avec une kalachnikov, et qu'elles tirent dans le tas... Il y a des Algériennes qui sont méchantes à la naissance ; dans un sens, je me dis que c'est mieux ».

La première partie de ce travail a montré que l'incorporation des peurs opère la reproduction d'un régime sexué de la menace visant à réguler les mouvements de femmes¹⁷⁴. Virginie Despentes (2006) a, quant à elle, souligné l'effet recherché dans l'inculcation de la peur : s'assurer qu'aucune femme ne réponde à la violence par la violence. Apprendre à se défendre apparaît donc comme un désir d'anticiper les violences sexistes ; et surtout, cela dévoile un désir disjoint des logiques d'évitement des rappels à l'ordre sexué. En apprenant à se défendre, des femmes pourraient si ce n'est le renverser, au moins s'approprier une part du pouvoir de la

174 Se reporter au Chapitre 2. L'emprise des peurs.

menace. Cela n'est pas sans rappeler les cours d'auto-défense créés dans les États-Unis des années 1970 par des groupes de femmes avides de conquérir l'espace urbain – un espace alors perçu comme un territoire saturé par une présence, masculine et menaçante.

Dès lors, la réflexivité de Samia est d'autant plus acérée qu'elle écarte son témoignage d'une figuration communément acceptée de la maternité : dans l'espace méditerranéen, les mères se dresseraient contre leurs filles. Après que Germaine Tillon (1966), à partir d'un terrain antérieur mené en Algérie, ait comparé la situation des femmes à celle des esclaves complices de leur propre asservissement, Camille Lacoste-Dujardin (1985) poursuivait ces réflexions en concentrant son attention sur les prérogatives que l'ordre sexué distribue aux mères : via le dressage des filles, elles fabriquent de la différence entre les sexes – ses études plus récentes (2008a, 2008b) montraient cependant de possibles contre-pouvoirs féminins logés, entre autre, dans l'utilisation du conte et de la figuration d'une féminité agressive. De telles approches réduisent la violence des femmes à sa forme la plus invisible : de par les rôles auxquels elles sont assignées, des mères participeraient du maintien des logiques conservatrices de l'ordre sexué. Par ailleurs, il semble que ces mêmes femmes montrent, à qui veut bien le voir, d'autres manières d'être à l'ordre sexué. Ainsi, à partir des pratiques de résistances qu'elle a pu observer en partageant le quotidien de femmes d'une tribu bédouine, Lila Abu-Lughod (2006, 2008a) a pu donner à voir les diverses manières dont des femmes âgées, à travers les chants, les contes et les plaisanteries, font savoir aux plus jeunes qu'il est possible de résister au pouvoir masculin. Ainsi d'un récit d'une vieille femme contant, devant ses belles-filles et ses petits-enfants, le fragment de son histoire dévoilant les ruses et les alliances déployées pour résister à ce qu'elle considérerait comme un mariage arrangé. Notons que ces pratiques prennent forme et sens dans le monde sexuellement ségrégué des femmes, un monde qu'elles protègent des intrusions masculines car il leur permet de défier le pouvoir masculin (Abu-Lughod, 2006). Et si, de par le rôle assigné aux femmes dans la reproduction du groupe, les possibilités d'alliances sont plus réduites pour les femmes d'un groupe, les alliances tissées entre mères et filles, bien que difficiles, ne sont pas impossibles (Latte Abdallah, 2006).

Yamina parle avec dureté de sa mère. Elle lui reproche son éducation trop stricte, son manque d'affection pour les enfants qu'elle rejetait dès leurs premiers pas. Néanmoins, elle a appris une chose d'elle : l'importance pour les femmes, non d'avoir, mais de prendre le pouvoir. Aussi, si une femme se plie, une partie de sa vie, aux ordres de son époux, elle peut, même au dernier moment, se rebeller et mettre fin à cette condition. Aussi le père de Yamina est-il « mort de chagrin : il n'avait plus le pouvoir à la maison, plus rien ». Il a vu son épouse lui échapper,

comme le raconta Yamina : « elle l'a quitté ; lui, il a vécu tout seul dans sa chambre pendant dix ans. Se voir détrôné comme ça, au vu de tout le monde, par sa femme ! Elle qui était battue, soumise, toute sa vie, voilà qu'elle prend ses aises parce que ses enfants sont grands et qu'elle n'a plus peur. Il ne pouvait plus lui donner des ordres, il ne pouvait plus lui dire : va me faire à manger... Il ne pouvait plus rien faire ! ». Et tout comme Yamina a appris cela de sa mère, Yamina donna à voir à sa propre fille une autre figuration de la contrainte sexuée. Il y a de cela des années, l'une des assiettes que Yamina lança à travers une pièce rata sa cible – le père de Rym – et toucha sa fille. Des années plus tard, quand Rym me montra la cicatrice qu'elle avait gardée de cet épisode sur son bras droit, elle le fit avec une certaine fierté. Elle affirma avoir toujours vu sa mère se défendre et répondre aux coups. Elle dit aujourd'hui tenir son caractère de celui de sa mère – et comme elle, elle dit ne pas se laisser si facilement marcher sur les pieds.

Si la plupart des analyses montrent que la violence des femmes, tolérée, voire permise par le reste de la société, ne trouble en rien l'ordre sexué, ce dixième chapitre aura montré qu'en creux des figurations qui associent féminité, maternité, douceur et soin, ces écarts peuvent devenir autant de brèches dans des rapports de domination. Ainsi, quand elle s'élabore en réponse à une forme de domination, et en creux des modèles imposés de la folie et de l'imitation¹⁷⁵, la violence des femmes peut être un moyen utilisé pour ébranler, si ce n'est renverser l'ordre sexué. Dès lors, l'usage que des femmes font ou désirent faire de la violence devient une puissante modalité d'anticipation des rappels à l'ordre sexué.

En mars 2013, Fériel lançait sur le web une invitation à un débat sur le thème : le harcèlement, *barakat* (ça suffit) ! L'association APEL-Égalité projetait alors d'animer un débat sur le harcèlement sexuel. Pour ce faire et pour nourrir la discussion, la projection des femmes du bus 678 était prévue. Dès lors, pour comprendre cette initiative, il faut préciser que les déchaînements de violence collective contre des femmes, depuis l'affaire de Hassi Messaoud¹⁷⁶, ont entraîné de nouvelles qualifications des rapports entre hommes et femmes. Comme me l'expliquait Fériel : « En parlant de la *hogra* (le mépris) pour dénoncer la condition des femmes

175 Analysant la présence de femmes dans la police Geneviève Pruvost (2007) a montré que pour accéder à cette forme de violence légale, il leur fallait emprunter les codes d'une masculinité hégémonique. Stéphanie Rubi (2003) a interrogé le postulat suivant : les comportements d'adolescentes violentes ne feraient que dupliquer ceux de leurs comparses de sexe masculin. À partir de trois figures d'adolescentes (la clairvoyante, lucide sur les mécanismes dans lesquels elle est prise, la « payotte » (la faible) et la « crapuleuse » qui porte une attention particulière à son intégrité sexuelle), elle montrait que certes leurs comportements procèdent de l'imitation mais qu'ils représentent également « des cartes identitaires possibles et utilisables selon les situations » (Rubi, 2003 : 65).

176 Revoir 6. a. D'une ville à l'autre de l'Algérie.

en Algérie, je dis j'en ai marre d'être une citoyenne de seconde zone, une femme qu'on va agresser, comme à Hassi Messaoud ou à M'Sila. Voilà... Si on prend les féministes en Occident, l'Occident en général, elles disent des choses violentes : Guillaumin parle du sexage, Delphy de l'ennemi principal. Intérieurement, tu as envie de dire oui, vous avez raison. Mais publiquement, tu ne peux jamais le dire. Tu ne pourras jamais être entendue, même par les femmes. Le respectable, ça veut dire l'acceptable, aussi. Mais on a commencé à aborder la violence faite aux femmes comme quelque chose d'un affrontement hommes-femmes avec l'affaire des femmes de Hassi Messaoud. Nous, dans notre féminisme, on avait toujours évité de faire ça. Je passe par la médiation du code de la famille, mais récemment, dans nos déclarations ou dans les textes que j'écris, je parle de l'oppression dans la conception algérienne, c'est-à-dire la *hogra*. Je dis aux hommes, comme vous n'acceptez pas la *hogra* venant du pouvoir, nous non plus nous ne voulons plus de la *hogra*. Je le fais depuis quelques années et ça me semble doublement intéressant. D'une part, parce que tu utilises un terme spécifiquement algérien. C'est un terme très chargé, c'est l'oppression plus l'humiliation. Et deuxièmement, tu le lies à leur situation à eux, parce que ce sont les premiers à avoir dénoncé la *hogra* – ils l'utilisent tout le temps. Et bien nous aussi, on en a marre de la *hogra* ! ». Mais, s'il y a bien des mots arabes pour exprimer la sexualité, la question de l'exercice social de la sexualité est absente des discours des mouvements de femmes. Comme le dit Fériel : « on fait comme si ces mots n'existaient pas. C'est clair qu'il y a des sujets dont on ne parle pas. C'est trop difficile. C'est pourquoi je dis qu'on est dans un féminisme soft » – la lutte contre le harcèlement sexuel, elle est tout de même inscrite dans la législation¹⁷⁷. [Une autre militante] ajoutait : « une des luttes, c'est de faciliter les témoignages, parce que les femmes ont énormément de mal à formaliser ce qu'elles ont subi ». Pourtant, à bien les écouter, il est possible d'entendre des femmes parler aussi bien des violences qu'elles ont subies, de sexualité et des désirs qui, malgré tout, les animent. Dès lors, pour clore cette troisième partie, nous analyserons ce qu'elles en disent.

177 Depuis 2004, l'article 341 bis du code pénal algérien condamne le harcèlement sexuel.

Chapitre 11 Ce qu'il reste de la contrainte

« À partir de quel âge le ravage des mots ? Je traque les images de la prime enfance. Des paroles resurgissent, dessinent un passé noir et blanc. C'est très tôt. Trop tôt. Dès la sensation confuse d'avant la réflexion. Avant même que je sache m'exprimer. Quand le langage entreprend de saigner l'innocence. Du tranchant des mots, il incruste à jamais ses élancements. Après, dans la vie, on fait avec, ou contre. »

Malika Mokeddem, *Mes hommes*, Éditions Grasset, Paris, 2005, p. 11

Paris, novembre 2011

Samia et Fatima se sont rencontrées dans un centre d'hébergement pour femmes. Toutes deux Algériennes, leur affinité s'est également construite autour d'un goût commun pour l'écriture – elles avaient contribué à l'animation d'ateliers d'écriture dans le centre d'hébergement. Depuis que Fatima avait quitté le centre d'hébergement, elles s'appelaient régulièrement. Habitant loin l'une de l'autre, il leur était à présent difficile de se rencontrer. Elles ne s'étaient pas vues depuis plusieurs semaines. Aussi avaient-elles profité de cette fête réunissant les associations d'un quartier parisien pour se retrouver – l'association qui administrait le centre d'hébergement y tenait un stand.

Les deux femmes se trouvaient dans la salle réservée à la restauration. Toutes deux jeûnaient – à la veille de la célébration de l'*Aïd el Kebir*, toute personne musulmane était appelée à faire de même. Elles s'étaient donc mises à l'écart, assises sur des chaises entreposées le long du mur. Samia avait déposé à ses pieds un sac empli de la nourriture qu'elle avait piochée dans le buffet organisé à l'heure du déjeuner – elle la conservait dans les sachets et autres boîtes en plastique qu'elle avait pensé à apporter. Elles passèrent l'après-midi à discuter. Voulant être de retour chez elles pour faire leurs prières et rompre le jeûne, chacune avait prévu de ne pas rentrer trop tard.

La journée toucha à sa fin sans même qu'elles s'en rendent compte. Elles étaient bien, là où elles étaient : Fatima trouvait le cadre agréable. Samia, quant à elle, appréciait ce moment partagé. En fin de journée, elle alluma la radio afin d'entendre le signal de la rupture du jeûne (le *ftour*) – elle captait la fréquence

d'une radio arabophone depuis son téléphone portable. Dès que l'annonce du *ftour* se fit entendre, Fatima sortit des dattes. Puis, après avoir bu un café au lait, les deux femmes se restaurèrent.

Leur repas terminé, Samia voulu sortir pour fumer. Craignant de croiser une personne pouvant la (re)connaître, elle préféra rester en retrait, dans la cour du bâtiment dans lequel s'était déroulée la journée. Elle ne voulut pas s'approcher de la rue. Une cigarette allumée à la main, elle sourit à son amie. Sachant que celle-ci n'aimait pas sortir le soir, elle lui promit de l'accompagner jusqu'à la bouche du métro la plus proche. Fatima déclina la proposition en disant que si les femmes, en Algérie, pensent à rentrer dès que le soleil se cache et que si les habitudes sont tenaces, elles pouvaient tout de même se transformer. Elle-même pouvait apprécier d'être dans les rues de Paris à la nuit tombée.

Je rappelai alors à Samia une autre soirée. Un an auparavant, nous avons traversé une bonne partie de la capitale à pied. En dépit de la galère, comme elle dit souvent, dans laquelle elle vit depuis bientôt dix ans, Samia appréciait ce petit plaisir qu'elle éprouvait à pouvoir errer dans les rues, le soir. Samia sourit à l'évocation de ce souvenir, ajoutant qu'elle avait d'autant plus savouré cette longue balade qu'elle ne connaissait pas très bien Paris – une autre fois, je l'avais entendue dire qu'elle ne connaissait de cette capitale que ses hôpitaux et les centres des personnes étrangères. Aussi espérait-elle pouvoir, une fois sa situation administrative régularisée, profiter vraiment de cette ville et de ce qu'elle a à offrir.

Comme tout événement radical engendrant un déplacement ontologique et social des individus ou des groupes (Glowczewski, Soucaille, 2011), l'annonce du refus de la violence conjugale a amené des femmes à se repenser et à modifier leurs manières d'être à l'ordre sexué. Aussi ce dernier chapitre se saisira-t-il des nouvelles qualifications d'elles-mêmes comme sujet que des femmes ont formulées. Pour cela, il questionnera le rapport de ces femmes à leur propre corps, en s'attachant aux soins qui lui sont prodigués pour panser ses meurtrissures. Sera ensuite interrogée la persistance des peurs qui, bien après la fuite, limitent leur capacité d'agir¹⁷⁸ – dès lors, nous pourrons rendre compte des nouvelles modalités selon lesquelles elles investissent la sphère publique. Enfin, les manières dont elles pensent, énoncent et vivent leur sexualité seront examinées.

178 La première partie a montré que les peurs inhibent les capacités d'agir des femmes dont l'existence se plie progressivement à l'emprise de la contrainte sexué. Voir le chapitre 2. L'emprise des peurs.

S'attarder sur ces diverses pratiques (pratiques corporelles ; pratiques de l'espace urbain ; pratiques sexuelles) permettra d'interroger les nouveaux rapports à elles-mêmes et aux autres que ces femmes expérimentent en même temps qu'elles reconstruisent leur existence. Nous donnerons ainsi à voir les multiples manières dont ces femmes font et défont les coordonnées de leur assignation à l'ordre sexué pour s'écarter de la vulnérabilité du féminin. Autrement dit, il sera moins question des possibles franchissements des frontières entre les sexes¹⁷⁹ que d'écarts subjectifs au sein d'une même catégorie.

11. a. Souci de soi et féminité

Rendant compte d'une époque et d'un lieu certes bien différents, Arlette Farge écrivait : « le malheur des couples (en grande partie celui des femmes) supporte mal l'exposition publique. La souffrance est plus intolérable quand le voisinage est au courant parce que, à chaque fois, il y va de la dignité de soi » (Farge, 2007 : 165). Et si l'historienne se référait au Paris du XVIIIème siècle, l'exposition publique des coups endurés est toujours aussi douloureuse, quelle que soit l'époque – ce qui se transforme, ce sont les savoirs (médicaux, psychiatriques, journalistiques...) dans lesquels s'enchaînent les récits de conflits ou d'amours violentés (Farge, 1994). Affligeante, l'exposition publique des violences endurées l'est car elle déclenche un malaise dans l'interaction sociale qui peut s'exprimer dans les deux registres diamétralement opposés de la compassion et de la réprobation.

Autre temps, autre lieu : une salle, dans l'est de la France. S'y réunissait une dizaine de femmes pour suivre une formation de médiatrices culturelles. Yamina y prenait part – au moins cela l'occupait, comme elle disait ; et puis, elle pouvait discuter et partager ses idées avec d'autres. Une matinée du mois de janvier 2010, deux groupes avaient été formés. Les femmes d'un groupe jouaient les médiatrices d'une association de quartier ; les autres endossaient le rôle

179 Nombre d'ethnologues ont relevé la labilité et la porosité des catégories de sexe et de genre (Strathern, 1972 ; Mathieu, 1991, 1998). Pensons aux travaux sur le "troisième sexe", catégorie regroupant les personnes qui ne se conforment pas à la dichotomie usuelle des sexes (Désy, 1978). Catégorie ontologique, elle serait indispensable au bon fonctionnement d'une société (Saladin d'Anglure, 1985). Pour Françoise Douaire-Marsaudon (2008), l'hétérogénéité des expériences de ces personnes ne permet aucunement de construire une é-nième catégorie. Montrant que ces personnes vivent aux marges de la société et n'ont aucun lien avec la sphère religieuse, Niko Besnier (1994) propose le concept de genre liminal afin de souligner la perméabilité des catégories de genre. Notons tout de même que si les pratiques de transgression du genre créent des espaces interstitiels et liminaux, elles n'effacent en rien les hiérarchies des positions féminine et masculine (Miano Borruso, 2011).

de femmes venues leur demander de l'aide après avoir fui leur domicile conjugal. Les mises en scènes furent de courte durée ; la formatrice voulait se servir de ce jeu de rôles pour amorcer une discussion sur la place des affects dans le travail social. Une première femme prit la parole, les larmes aux yeux : « je suis passée par là et je n'aimais pas qu'on me plaigne ». Une autre participante renchérit : « Si on prend une femme dans ses bras, on va oublier les informations principales. Il faut... ». Celle qui avait entamé la discussion ne la laissa pas terminer sa phrase ; elle affirma : « même si mes larmes coulent, je n'attends pas qu'on me prenne dans les bras. Je ne veux pas de pitié ». Silence dans la salle. La médiatrice recentra l'échange : « Il ne faut donc pas se laisser prendre par ses sentiments pour pouvoir trouver une solution pratique. Il faut trouver quelle place donner à l'aide et à l'empathie et quelle place donner aux solutions pratiques ». Elle poursuivit en affirmant que l'important était d'écouter, de calmer la personne et de faire des choses devant elle – par exemple appeler le 115 pour obtenir une place dans une structure d'hébergement d'urgence. Yamina qui, jusque-là, était restée silencieuse dit : « il y a aussi des femmes qui ne parlent pas. Il faut prendre en compte cette différence et amener celles qui ne parlent pas à parler. C'est important. Il ne faut pas juste leur dire de se calmer ». Elle s'arrêta un instant avant de poursuivre : « moi, j'ai toujours parlé ». Nouveau silence. Puis, Yamina ajouta d'un ton sec : « Si on me prend dans les bras, je ressens que la femme est aussi faible que moi ». Une femme qui ne s'était pas encore exprimée ajouta : « ces situations sont difficiles car, des fois, on a qu'une envie : aller battre le mari. Et puis... il ne faut pas poser des questions trop personnelles. Et si on pose trop de questions, ça devient un interrogatoire de police ». La formatrice acquiesça : « Avec toutes ces questions, vous retournez le couteau dans la plaie ». Une remarque se fit entendre en guise de réponse : « les questions, ça fait mal, mais il faut tout de même les poser ».

L'heure de la pause approchant, la formatrice reprit les principales idées émises lors des échanges : l'importance de l'écoute ; repérer les situations et les demandes d'urgence ; y répondre de manière concrète (appeler le 115 ; donner des vêtements ; de la nourriture). Au cours de la pause, Yamina et celle qui avait amorcé la discussion se retrouvèrent pour fumer. La seconde évoqua l'enfer qu'elle-même avait vécu. Elle était fière d'une chose : s'être levée tous les matins, portant bien souvent, il est vrai, les lunettes de soleil qui cachaient un œil au beurre noir ; ne pas baisser les bras et s'occuper de ses enfants. D'autres femmes qu'elle connaissait avaient, elles, baissé les bras, ce qu'elle comprenait. Elle-même avait mis trente ans à partir. Elle ne savait ni quoi ni comment faire – elle rappela qu'à l'époque le divorce était mal vu. Puis un jour, ce fut le déclic, comme elle dit. Yamina la regardait en silence, acquiesçant ses dires d'un hochement de

tête. Elle fit une seule remarque avant la reprise de la formation : « moi aussi, je me maquillais tous les matins ; je pleurais tous les matins, mais je me maquillais, et j'allais travailler ! » Quant à Samia, en Algérie, même si tout le monde savait la « galère » dans laquelle elle était, elle était toujours en train de faire des blagues et de rigoler, ce que faisait également Wassila.

Au travers des marques corporelles de la violence endurée, des femmes exposeraient publiquement les signes d'une existence avilie. « Quand je vois des femmes qui ont été battues par leurs maris et qui restent avec leurs maris, même dans une société comme la société occidentale, je comprends ce qu'elles ont ressenti, avec une très grande honte », dit Samia. « C'est ce que je me suis reprochée : comment j'ai pu lâcher, comment j'ai pu... Je me dis pourquoi je n'ai pas repris le dessus. Ça fait très mal d'être restée, d'avoir subi tout ça, parce que c'est humiliant. Tu as honte, tu te sens coupable. J'ai traîné cette culpabilité longtemps. Il y a des cousines qui m'ont dit : on aurait fait ceci ou cela. J'ai été jugée beaucoup par les autres. Et ça, ça m'a fait très mal. Personne n'est à ta place... ». Qui plus est, l'exposition publique permet à tout un chacun, contre une donation quelconque (donation matérielle, conseil, soutien), de s'immiscer dans l'intimité de ces femmes et de découvrir ce qu'elles voudraient taire : dans l'impossibilité de partir, elles ont fait avec la violence conjugale¹⁸⁰. Miriam Grossi (1988) avait observé que des militantes impliquées dans un service pour "femmes battues" (expression utilisée à l'époque) taient les violences qu'elles-mêmes avaient endurées. Elles se seraient senties honteuses d'avoir à supporter une situation que, chez d'autres, elles auraient automatiquement qualifiée d'intolérable.

Dès lors, pour éviter de tels regards, compatissants ou réprobateurs, des femmes ont appris à dissimuler les traces des coups endurés. Wassila se souvint de sa vie maritale en ces termes : « quand j'allais à une fête, chez mes parents ou n'importe où, j'étais dynamique ; je rigolais tout le temps. Pendant les fêtes, j'étais tout le temps sur la piste en train de danser, comme si je n'avais pas de soucis. Toujours bien maquillée, bien coiffée, bien habillée. Alors les gens ne se doutaient pas que je n'étais pas bien chez moi. » Puis, à demi-mots : « mais les dernières années, je n'en pouvais plus... ». Certes, le travail de figuration de son appartenance à un ordre sexué est communément, et ordinairement, partagé. En s'engageant dans la représentation de leur appartenance à une classe sexuelle (*sex-class*), hommes et femmes, confirment leur place dans l'ordre social et renforcent la stabilité de celui-ci (Goffman, 2002).

180 Revoir le Chapitre 2. L'emprise des peurs.

Mais pour Wassila ou Yamina, la finalité de ces actes a été différente : user de toute la panoplie des atours de la féminité a servi de mesure de protection vis-à-vis de ces intrusions extérieures auxquelles toute personne affublée d'un stigmat est soumise¹⁸¹. Sorte de pellicule protectrice, le maquillage leur a permis de garder la face, de montrer qu'elles continuaient à faire partie des femmes "normales", refusant ainsi d'être réduite à une "femme-victime".

Suite à l'annonce du refus de la violence conjugale, cette forme de ritualisation de la féminité s'est inscrite dans une logique encore différente. Sur sa carte de transport, Samia a choisi de faire apparaître une ancienne photographie d'identité, prise il y a une trentaine d'années – la force d'une photographie est bien de « mettre celui qui la regarde en un espace infiniment instable où il bascule entre la vision d'une réalité qui n'existe déjà plus et le besoin de saisir au corps ce temps immobilisé » (Farge, 2000 : 7). La photographie datait de cette époque au cours de laquelle Samia, qui « aimait tant être féminine », était « coquette ». C'était avant, avant son mariage – elle fut mariée à vingt-trois ans. Elle s'en souvint : « j'étais d'une coquetterie et j'étais jolie... Je te jure ; c'est vrai. J'étais très féminine et c'était très important pour moi. Peut-être qu'il y a des âges comme ça, ou des histoires... ». Mariée, elle perdit, comme elle dit, toute féminité. Elle le regrette. Mais, fit-elle remarquer, « c'est facile, entre guillemets, de dire trente ans après, j'aurais dû partir quand il m'a dit ne travaille pas, ne te maquille pas... Je suis devenue obèse ; j'étais mal coiffée... ».

À son arrivée en France, Samia avait encore « figure humaine ». Avec des copines, elle passait des journées entières à écumer gymnases et églises de la capitale pour récupérer des vêtements laissés là par celles qui ne les portaient plus. Samia mit rapidement fin à cette expérience humiliante. Elle fit tout de même un effort lors du passage de sa fille aînée en France, dans le courant de l'année 2007. Pour l'accueillir, elle portait les "nouveaux" vêtements qu'elle s'était procurée. Elle avait passé un après-midi chez une coiffeuse ; elle s'était maquillée – elle ne voulait pas que sa fille pût entrevoir la galère dans laquelle elle vivait. Depuis le départ de sa fille, son apparence lui importe peu ; une seule tenue lui suffit. En situation irrégulière depuis dix ans, elle n'a plus beaucoup d'espoir. Elle est désabusée et dépenaillée, comme elle dit souvent. En Algérie, elle n'aurait jamais osé sortir ainsi, débraillée, car les gens du quartier lui auraient demandé ce qui n'allait pas. Samia s'est donc progressivement désintéressée et détachée de son apparence extérieure. Depuis qu'elle est en France, Samia n'a été qu'une seule fois au *hammam* –

181 Erving Goffman définit une personne stigmatisée comme « une personne que n'importe qui peut aborder à volonté, à condition de compatir au sort de son espèce » (Goffman, 1975 : 29).

cela n'a pas suffi à lui enlever cette sensation d'être sale. Et si le *hammam* est un lieu de mise à nu des corps féminins ainsi évalués par des mères en quête d'épouses pour leurs fils¹⁸², il est aussi lieu de délasserment et de pratiques corporelles particulières. Outre enlever les impuretés emmagasinées dans le corps, geste que l'on apprend dès le plus jeune âge, le gommage de la peau, par l'action des vapeurs d'eau, aide à évacuer les tensions musculaires.

Encore faut-il prendre le temps de se soucier de soi et de son corps, car c'est aussi de temps dont il est ici question. Salima a également caché les traces de nombreux coups – quand elle n'avait plus de maquillage, elle disait être tombée, s'être cognée... Séparée du père de ses deux garçons, elle n'a plus eu à agir ainsi. Par ailleurs, elle n'accorde plus grand soin à son corps. Lors du mois d'octobre 2009, elle prenait tout juste le temps de s'épiler les sourcils. Démêlant rarement ses cheveux, elle n'enlevait son foulard qu'en fin de journée. Quand nous rendîmes visite à Flidja, elle fit l'effort, comme elle dit, de se crêmer le visage et d'enduire ses cils de mascara noir. Flidja, quand bien même elle n'était habillée que d'une robe d'intérieur (*bedria*), arborait de nombreux bijoux – bagues, boucles d'oreille, collier et bracelets en or.

Un an plus tard, Salima avait le visage plus gonflé encore, criblé de boutons. Elle passa par Alger pour récupérer les deux milles dinars qu'elle avait déposés à la Grande Poste de la capitale – elle voulait s'en servir pour faire les achats de l'*Aïd* (jour qui marque la fin du mois de ramadan). Je l'accompagnai dans un marché situé dans le bas de la capitale. Puis, nous retrouvâmes une femme qui avait été hébergée dans le même centre que Salima. Elles s'étaient données rendez-vous sous un abribus – elles y restèrent un moment avant de redescendre à la gare principale d'où Salima repartit en direction de son domicile (à deux cent ou trois cent kilomètres de là). Leurs retrouvailles furent chaleureuses. Alors qu'elles discutaient, Salima ne cessa de relever la beauté de son amie : elle avait une peau nette, dont elle devait prendre soin ; le foulard qu'elle portait avait une jolie couleur (rouge cramoisi) ; les cernes sous ses yeux étaient bien moins creusées... Quelques jours plus tard, alors qu'elle me montrait des photographies, Salima s'arrêta sur l'une d'elle, prise au cours de sa première année d'universitaire. Elle commenta : « avant, j'aimais me maquiller, me coiffer, m'habiller... maintenant je mets juste la *djellaba* et mon foulard ; je m'en fous ». Elle reprit cette idée au cours d'un entretien : « dans la salle de bain, j'ai des sérums et des huiles pour les cheveux, mais je m'en fous maintenant. Quand je prends une douche, j'en mets juste un peu et j'attache mes cheveux avec un chouchou ; jusqu'à la prochaine douche ! Je n'ai pas envie ! Je t'ai dit : à l'époque, j'aimais me maquiller, aller chez la coiffeuse, mettre des beaux vêtements, mais maintenant, je m'en fous. Je ne cherche même pas

182 À ce propos, voir 1. b. Incorporer les règles de la pudeur.

à enlever mes moustaches... je n'en ai pas envie ».

À la parade de la féminité, Salima aurait désormais préféré d'autres marques, comme celles de sa piété¹⁸³. Elle aimerait pouvoir exhiber la trace laissée sur son front par les cinq prières qu'elle effectuait quotidiennement. Flidja aspirait, quant à elle, à avoir de telles traces sur les genoux. Ces pratiques, corporelles et religieuses, n'étaient pas effectuées dans le seul cadre d'une volonté expiatoire. Autrement dit, ces femmes se sont détachées du registre de la faute dans lequel est piégé le féminin : se plier à la prière (*salat*) a été envisagé comme une technique corporelle (parmi d'autres possibles) visant une transformation de leur mode d'être. Flidja sait qu'avec le temps et « la pratique, [sa] piété sera plus grande ». Pour elle, être pieuse, c'est « faire le bien », comme « donner aux pauvres ». Et surtout, au quotidien, ses pratiques religieuses sont « un soulagement ». « Ça me soulage », dit-elle. « Je me vide. Je recherche le bien pour avoir le bien – le bien de dieu et des personnes. Cette bonté que je peux avoir des gens, c'est dieu qui me l'envoie par rapport au bien que j'ai fait. S'il n'y a pas cet échange, on ne reçoit rien ».

Suite à l'annonce du refus de la violence conjugale – annonce qui a délité l'ancrage relationnel de ces femmes¹⁸⁴ – les soins et l'attention que des femmes apportent à leur corps n'ont plus pour finalité la confirmation de leur place dans l'ordre sexué. Ces pratiques corporelles rendent ainsi compte des modalités réparatrices des violences endurées et de l'attention qu'elles portent, elles-mêmes, à leur propre corps – ce corps dont certaines femmes se sont détachées, tant elles en avaient été dépossédées. À ces gestes opérés dans une volonté de se soucier d'elles-mêmes s'ajoutent les vigilances dont elles continuent à faire preuve dès lors qu'elles investissent la sphère publique.

11. b. Par-delà les peurs

Miriam Grossi avait observé que des femmes violentées par leur époux ne déposaient jamais plainte au cours des premières agressions. « En réalité [les dépôts de plainte] semblent se produire bien plus tard, quand les femmes perçoivent qu'elles n'ont plus rien à perdre, qu'il vaut

183 Pour une analyse des pratiques reliées à la piété islamique, voir Mahmood (2008). Dans une optique foucaldienne, l'anthropologue appréhende l'éthique comme un ensemble, toujours particulier, de « pratiques, techniques et discours par lesquels un sujet se transforme afin d'atteindre un mode d'être, un état de bonheur ou d'accéder à une forme de vérité particulière » (Mahmood, 2008 : 51).

184 Revoir 4. b. L'esseulement.

peut-être mieux se tabasser à mort que de survivre dans une vie de peur permanente » (Grossi, 1988 : 353). L'anthropologue décelait dans ce geste une transformation des perceptions que ces femmes avaient de la partition des rôles sexués. Il y aurait donc un lien entre la peur et l'(in)action, un lien qui se fait et se défait constamment.

Les peurs, on l'a vu, prennent part à la fabrique de la contrainte sexuée. Lors de la socialisation, la peur est apprise aux petites filles – elle devient alors une puissante émotion surgissant dès lors qu'une petite fille s'écarte de la place qui lui est assignée dans un ordre sexué¹⁸⁵. Quant aux cadres sociaux et épistémiques qui opèrent le maintien de l'ordre, ils font de la peur un attribut ontologique du féminin, essentialisant ainsi les divisions, toujours hiérarchiques, entre les sexes. Aussi, après avoir fui leur domicile conjugal, des femmes convoquent-elles leurs peurs pour expliquer qu'elles soient, si longtemps, restées aux prises avec leur lot quotidien de coups, d'insultes, d'humiliations et de privations (Lebas, 2011). Et si les peurs persistent bien après la fuite, il importe de les saisir dans leurs transformations.

Alors qu'elle vivait dans un centre d'hébergement pour femmes situé dans la capitale algérienne (sa présence n'y était que temporaire et transitoire), Salima était en proie à l'incertitude. Comment ferait-elle pour survivre après avoir quitté ce lieu – outre l'hébergement, le centre fournissait un minimum de nourriture et prenait en charge une partie de l'éducation des enfants (frais de scolarité et loisirs). Elle était toutefois sûre d'un choix : quand bien même les bénévoles et les militantes du centre l'y enjoignaient, elle ne retournerait pas, jamais, avec le père de ses deux enfants. Elle songeait donc à s'installer dans sa ville natale, là où elle pensait pouvoir bénéficier du soutien de sa famille : « Quand je fais la différence entre cet homme avec lequel j'ai vécu sept ans et mes parents, je préfère mes parents. Je veux gagner un peu d'argent pour rentrer près d'eux. Ensuite, là-bas, je chercherai un nouveau travail, pour la nourriture de mes enfants, pour les vêtements, pour ce genre de choses... ». Elle hésitait toutefois, de peur d'être de nouveau placée sous l'autorité de son père et de son frère cadet : « Si je rentre, c'est de nouveau mon père qui dirige tout ; c'est lui qui sera mon patron, si on peut dire, comme si j'étais en prison. Il faudra que je lui demande la permission à chaque fois que je sors, que je travaille... C'est comme si je retournais à ma vie d'avant. La seule différence, c'est que maintenant j'ai deux enfants, alors qu'avant j'étais célibataire ».

185 Revoir 2. a. Anticiper les rappels à l'ordre sexué.

Au début de l'année 2010, Salima quitta la capitale algérienne – on lui avait expliqué qu'au bout d'un an et demi, il était temps pour elle de laisser sa place à une autre femme et il lui était impossible, au vu des prix exorbitants des loyers, de louer ne serait-ce qu'un studio sur Alger. À son arrivée dans sa région natale, elle se tourna vers un oncle maternel – il habitait la campagne, dans une zone de plaines. Il accepta de l'héberger, au moins temporairement, mais l'enjoignit, comme les militantes du centre, à retourner vivre avec le père de ses deux enfants. Salima lui confia ses peurs ; elle avait peur que cet homme fit ce qu'il lui avait toujours fait. À chaque fois qu'elle avait transité par un centre, il était venu la chercher, lui demandant de le pardonner tout en promettant de ne plus la frapper – elle retournait auprès de lui ; il recommençait. À présent, elle refusait de vivre, de nouveau, dans la peur et fit part de cette décision radicale à son oncle : ne pas retourner avec le père de ses enfants ; « jamais » ! Elle habita deux mois chez ce vieil homme qui ne cessa de lui demander comment elle pourrait élever, seule, deux enfants. C'était son problème, comme elle lui disait – elle lui promit alors qu'une fois partie, elle se passerait de son aide.

L'époux d'une amie d'enfance l'aida ensuite à dénicher un logement dans la ville qui la vit grandir – elle s'installa alors à quelques rues de la maison de son père. De temps à autre, elle rencontrait le père de ses deux enfants. Il lui donnait un peu d'argent, deux cents ou quatre cents dinars – la somme aurait été plus conséquente si elle avait accepté de coucher avec lui. C'était « toujours bon à prendre » – elle appréhendait continuellement d'être à court d'argent et de ne pas pouvoir nourrir ses garçons. Au début, comme si le présent ne faisait plus sens, le passé resurgissait à chacune de leur rencontre : Salima était, de nouveau, prise de peurs. Un jour, alors qu'elle était montée dans sa voiture, il lui ordonna de retourner avec lui ; elle refusa. L'empoignant par la nuque, il lui fracassa la tête sur le tableau de bord : « dans cette voiture, il a réussi à me ramener à cette époque-là, quand je le craignais. Comme j'étais toute seule avec lui dans la voiture, je me suis dit : il va m'amener dans un endroit isolé, il va me tuer peut-être ; il va me faire quelque chose ; il va... il va me faire la relation forcée... J'avais peur... Je lui ai demandé de s'arrêter. S'il-te-plaît, s'il-te-plaît ne me frappe pas. J'étais obligée de lui demander d'arrêter avec politesse, parce que j'avais peur, trop peur. »

Suite à cet épisode, Salima changea, comme elle dit. Sa blessure à la tête lui valut quinze jours d'Interruption Temporaire de Travail. À l'hôpital, des policiers étaient venus enregistrer sa plainte. C'est bien depuis ce moment-là qu'elle pensait avoir changé. Des fois, elle avait l'impression qu'elle était « devenue l'homme et lui la femme ». Quand elle rencontrait le père de ses enfants, « ce n'était plus comme avant ». D'après elle, les rôles s'inversaient : il lui

demandait pardon, en « parlant poliment, gentiment » ; elle parlait à haute voix et l'insultait. Et à chaque fois qu'elle le menaçait de prévenir la police, il s'enfuyait – précisons qu'il était également fiché pour vols et escroqueries. Salima pensait alors : « ça y est, j'ai quelque chose, j'ai une arme, si on peut dire, contre lui. Je sens que je suis dix hommes, et que lui, ce n'est pas un homme... J'ai quelque chose en moi qui lui fera du mal ». Et surtout, cet homme savait qu'elle était désormais « indépendante de lui ». Il savait ceci : « cette femme-là n'a plus peur de lui ».

Tant qu'elles étaient confinées dans un centre d'hébergement, Salima et ses compagnes d'infortune étaient comme protégées du pouvoir des hommes – l'ensemble des règles administrant leur présence en ce lieu relevait d'une forme singulière de gouvernementalité de leurs vies malmenées¹⁸⁶. Après avoir quitté le centre, elles se sont retrouvées dans l'obligation de subvenir à leurs besoins. Et dans les conditions mêmes d'une économie de la survie, elles ont dû se penser et agir autrement. S'est alors opéré ce déplacement du rapport à soi qui peut entraîner une qualification nouvelle de soi comme sujet capable d'agir sur le cours de sa propre vie. S'installant dans sa ville natale, Salima ne sera donc pas revenue à son « ancienne vie ». La période de sa vie où son père et son frère la commandaient est, à présent, loin derrière elle. Qui plus est, elle a bien moins peur de la supériorité des hommes et du pouvoir qu'ils peuvent avoir sur elle.

Désormais, Salima sort presque comme bon lui semble. Certes, il n'y a qu'au cours du mois de ramadan, qu'elle s'éloigne de son domicile en pleine nuit. Mais elle reste une des rares femmes à le faire – au cours de nuitées de ce mois de jeûne, les femmes sortent, il est vrai, dans les rues, mais circulent de proche en proche, et en groupe, pour visiter amies et membres de la famille. Depuis son retour dans sa ville natale, Salima a changé une fois de logement. Dans celui qu'elle habite encore aujourd'hui, elle a pour voisine la mère du petit garçon qui, régulièrement, vient jouer avec ses propres enfants. Cette femme, comme dit Salima, ne sort jamais, « *meskina* » (la pauvre, la malheureuse). Qualifiant ainsi sa voisine, elle se dégage, elle-même, de cette position de *meskina* dans laquelle elle s'est trouvée après avoir fui la violence conjugale (recevant, par exemple, l'aumône des un.e.s et des autres). Dès lors, elle pénètre la sphère publique d'une manière singulière. Pour pourvoir à ses besoins et à ceux de ses enfants, elle travaille et se déplace sans cesse. Pour les achats du quotidien, elle fend la foule emplies d'hommes (dans certaines régions d'Algérie, seuls les hommes se rendent au marché) ; elle ne s'arrête pas ; elle ne se préoccupe plus des regards que l'on pourrait poser sur elle, ni même des rappels à l'ordre que la visibilité de sa présence dans la sphère publique pourrait engendrer.

186 Revoir 4. a. Des structures infantilisantes.

Dans les conditions de la survie, outre une nouvelle économie des déplacements effectués dans l'espace urbain pour subvenir à leurs besoins, des femmes font l'expérimentation d'un autre rapport à leur corps et à la place accordée aux femmes dans l'espace social. Il en va ainsi de Samia, et de son expérience singulière de l'exil en France.

On vient de le voir : Samia regrette d'avoir élevé ses deux filles dans la crainte. La plus jeune est « un peu gauche ; elle est effacée »¹⁸⁷. C'est pourquoi Samia aimerait la voir passer au moins deux semaines en France – elle pourrait alors « souffler et se libérer un peu ». Lors d'un séjour en France, dans le courant de l'année 2009, sa fille aînée voulut, un jour, sortir avec une jupe que sa mère jugea très courte. La première réaction de Samia fut de lui dire : « ton père ne t'aurait jamais laissée sortir comme ça ». Elle était, elle-même, un peu réticente à l'idée que sa fille pût sortir ainsi. Mais elle comprenait l'envie animant sa fille – elle ne pouvait faire cela en Algérie. Toutes deux se dont baladées dans les rues de la capitale, jusqu'à ce que la jeune fille « en ait marre ». Une autre fois, elles étaient sur l'avenue des Champs-Élysées ; à 3h du matin, elles mangeaient une glace, « ce qui serait impensable en Algérie ».

De temps à autre, Samia songe à rentrer en Algérie. Il y a à peine trois ans, il lui était encore difficile de projeter un retour en Algérie. Elle n'imaginait pas revivre dans la maison où elle vécut l'enfer pendant plus de trente ans. Pourtant, sa fille cadette ne cessait de lui répéter qu'elle y ferait des travaux (peinture, ameublements...) – les pièces ne ressembleraient plus à celles que Samia avait quittées ; lavées des traces de douloureux souvenirs, elles seraient, de nouveau, habitables. Depuis environ deux ans, Samia envisage un possible retour. Vivant depuis dix ans en France dans une situation irrégulière, elle ne peut partager les moments importants de la vie de ses deux filles restées en Algérie – l'une d'elle projetait récemment de se marier. Aussi Samia aimerait-elle ne plus avoir à vivre loin d'elles. Qui plus est, elle appréhende la mort de sa propre mère, aujourd'hui âgée de quatre-vingt quatre ans – elle espère la revoir au moins une fois avant qu'elle ne décède. Mais où irait-elle et comment survivrait-elle ? « Je me fais du souci » dit-elle. « Comment je vais faire si je retourne là-bas ? J'ai pris l'habitude de... Je ne fais rien de particulier, mais il n'y a personne qui m'emmerde ».

Si elle venait à retourner en Algérie, elle refuserait de s'installer chez sa propre mère – cette dernière vit dans un petit appartement de deux pièces et doit déjà s'occuper de la sœur cadette, et dépressive, de Samia. Si elle rentrait, elle s'installerait donc dans sa maison : « Mon

187 Revoir 10. c. « Il faut apprendre aux filles un art martial à la naissance ! ».

mari, il a toujours où aller. La maison de mes enfants, il ne peut rien en faire. Il ne peut pas me faire sortir, si je m'installe là-bas. Je sais que je pourrais rester chez moi. Même la loi, elle a changé : elle donne une maison à une femme qui a des enfants avec quelqu'un comme lui. Donc, je resterai à la maison, et si il veut, il se casse... J'ai toujours vécu dans une chambre à part, alors... Il n'y a pas à tortiller... Si mon fils travaille, il m'aidera. Mes filles, je pense qu'elles ne me laisseront pas tomber. Et si je peux bricoler quelque chose, je le ferais. Donc, c'est comme ça que je pense faire les choses. Il ne pourra pas me faire sortir. Il y a quatre pièces. La cuisine, la salle de bain, la terrasse et un grand salon qu'on a partagé en chambre ; une maison, quoi ! Si mes filles se marient, j'aurais plus de place ». Silence. « Il ne pourra plus rien faire. Rien du tout ! »

Après nombre d'années, Samia dit ne plus avoir peur de son mari ; elle sait qu'elle n'acceptera plus les mêmes choses et qu'elle ne se laissera plus faire : « Maintenant, je ne lui permettrais plus d'élever la voix, ni rien. Mais c'est que j'ai tellement peu... de moyens. Je n'ai pas de retraite, ni rien. Et être dépendante de lui financièrement, je ne veux pas. Je ne sais pas s'il y a une limite d'âge pour le travail en Algérie. Je ne crois pas. C'est la seule chose de bien. Même si ce n'est pas déclaré, je pourrais gagner un peu d'argent. » Mais si elle venait à retourner en Algérie, une chose lui manquerait terriblement : cette liberté de se promener dans les rues, même si elle n'est que spectatrice, comme elle dit (elle ne peut pas acheter toutes ces belles choses qu'elle voit dans les vitrines). Avant sa venue en France, elle n'aurait pas imaginé, et encore moins osé, comme elle le fait aujourd'hui, discuter avec les hommes algériens qu'elle rencontre, qu'il s'agisse des hommes à qui elle s'adresse au quotidien (le boulanger, le boucher du quartier où elle vit) ou de ceux qu'elle rencontre lors d'occasions particulières (ainsi du beau-frère d'une militante féministe avec lequel elle discuta et plaisanta longuement lors d'un débat sur la situation des femmes migrantes en France). Qui plus est, ici, à Paris, elle vit dans l'anonymat ; elle peut se balader sans que personne ne la regarde, ni ne la reconnaisse. Elle a compris cela au cours des années où elle passait des journées entières à errer dans les rues – c'était avant qu'elle ne trouve une place dans un centre de stabilisation pour femmes. Dans l'errance, elle a réalisé et compris que son âge (elle a une soixantaine d'années) la protégeait du regard des hommes. Dès lors, elle n'a plus peur du pouvoir des hommes, dont elle sait si bien qu'ils sont nombreux à être « imbus de leur sexe ». Comme elle dit : « maintenant, je pense que je pourrais travailler avec n'importe qui... je n'ai peut-être pas la force physique, mais je peux couper n'importe qui en morceaux, rien que verbalement ».

De par les conditions elles-mêmes de leur survie, après avoir fui la violence conjugale, des femmes sont ainsi amenées à agir et se penser autrement. Ce faisant, elles se dégagent des cadres, sociaux et épistémiques qui, tout en réifiant leur vulnérabilité "naturelle", les assignent à une place et un rôle stricts dans l'ordre sexué (la sphère privée, là où elles sont censées être protégées et peuvent se consacrer à la reproduction du groupe). Dans cette transformation de la perception qu'elles ont d'elles-mêmes, elles se découvrent une capacité d'agir sur leur vie. Et dans ce déplacement, elles peuvent également énoncer ce qu'elles taisaient jusque-là : les désirs qui les animent.

11. c. Désirs et sexualités

En Algérie, il est aujourd'hui une figure singulière de l'écart de conduite, de la conduite socialement attendue des femmes : la fille-mère, cette femme qui est tombée enceinte avant, pourrions-nous dire, d'être mariée¹⁸⁸. En effet, « le mariage a pour but de sanctifier le contrôle de la sexualité de la femme afin de l'empêcher de se laisser aller à la *fitna*, cette tentation, séduction, intrigue et subversion » (Saadi, cité par Lalami, 2012 : 52). Pourtant, dans l'Algérie pré-coloniale, il était possible pour une femme de se jouer des règles de l'alliance et de la filiation patrilinéaire. Annonçant la venue d'un enfant endormi (*ragued* ou *mergoud*) suite à une gestation prolongée (allant d'une à plusieurs années) des femmes pouvaient « imputer un enfant à un père de leur choix » (Lacoste-Dujardin, 2008 : 92). Elles pouvaient dissimuler un adultère (et ainsi faire l'économie d'un scandale l'affectant tout autant que son groupe d'appartenance) ou alors, suite à un veuvage, assurer à un enfant une filiation juridique¹⁸⁹.

188 Les mères d'enfants nés hors mariage n'ont aucun droits sociaux et ne peuvent pas bénéficier d'allocations familiales. L'article 40 du code de la famille ne reconnaît que la filiation établie par un mariage valide et n'établit la paternité que si le père reconnaît l'enfant. Et si les amendements de 2005 ont accordé au juge le droit de « recourir aux moyens de preuves scientifiques en matière d'affiliation », dans la pratique, très peu de tests ADN sont demandés par des juges (Rahou, 2006).

189 Dans la société kabyle, traversée par une grande mobilité des hommes (commerce itinérant, travail saisonnier ou émigration plus durable), Camille Lacoste-Dujardin y voit un puissant contre-pouvoir féminin. Elle rappelle l'inscription de cette pratique dans le droit coutumier kabyle : « les considérables bénéfices pratiques de cette coutume du système juridique berbère sont tels qu'ils ont amené sa généralisation en Afrique du Nord. [...] Et certains juristes français, confrontés à cette coutume qui étend la grossesse jusqu'à plusieurs années, ont pu évoquer à ce sujet une "consubstantialité" entre le droit musulman et les coutumes kabyles. Reste que cette coutume semble avoir été la plus généralement attestée parmi les populations berbérophones autochtones en Afrique du Nord » (Lacoste-Dujardin, 2008 : 95).

Le 13 décembre 1866, un décret impérial créa, en même temps qu'il mettait en place d'autres mesures, le Conseil supérieur de droit musulman. « La question des longues durées de grossesses eut une place essentielle dans la création de ce Conseil. Ces grossesses, qui eurent don de frapper les imaginations des juristes français, ne sont pas demeurées hors du débat colonial : lorsqu'il s'est agi de statuer sur la filiation paternelle d'enfants maghrébins nés après que leur mère ait été séparée depuis des délais passablement longs de son mari, le débat a vite débordé des prétoires locaux pour gagner le petit monde des juristes et de l'administration : l'enjeu a dépassé les intérêts des protagonistes et en particulier ceux de l'enfant pour aller vers des préoccupations plus politiques et retrouver d'autres justifications à l'aventure coloniale » (Colin, 1998 : 147). Au cours des quarante premières années de la présence française en Algérie, l'accumulation d'une jurisprudence française aboutit à rabattre les durées maximales des grossesses à une limite conforme au droit français – ce qui n'empêcha nullement des *cadis* d'ordonner des jugements en adéquation à la croyance de l'enfant endormi (Colin, 1998).

On retrouve ici la double figure d'une femme soumise et claustrée, à la sexualité débridée sur laquelle l'idéologie coloniale s'est en partie forgée¹⁹⁰. Les travaux de Julia Clancy-Smith rendent compte, à partir de différents écrits produits pendant la période coloniale, des représentations qui ont soutenu la construction de l'Algérie française : une sexualité perverse et déviante reliée principalement à l'image de la prostituée, mais aussi de la polygamie et du harem ; une soumission des femmes rattachée à leur claustration et leurs voiles. « La femme arabe », écrit l'historienne, « représentée dans les images et dans les textes, fonctionnait comme un symbole négatif, qui confirmait l'identité culturelle distincte et en conséquence l'autorité politique des colons européens, tout en déniait les droits politiques de l'Autre dont la culture était jugée inférieure » (Clancy-Smith, 2006 : 27)¹⁹¹.

En 1984, l'instauration du code de la famille algérien confirma la suppression de la disposition de l'enfant endormi, réaffirmant au passage la prééminence de la filiation paternelle

190 D'autres études s'intéressent moins à la construction du regard colonial qu'aux rôles et paroles de femmes dans l'histoire coloniale. Pour un état des lieux des recherches qui se sont récemment soucies de palier aux manques des *subaltern studies*, lire l'introduction du numéro 33 de la revue *Clio*. Y est proposée « une histoire sociale attentive à montrer ce que l'approche par les femmes et le genre permet en termes de compréhension de ce que fut l'expérience historique de la colonisation, il s'agit aussi d'ouvrir des pistes pour des recherches ultérieures plus attentives encore aux circulations et aux connexions à l'échelle impériale » (Barthélémy, Capdevila, Zancarini-Fournel, 2011 : 18).

191 Si l'idée de claustration, dans l'imaginaire colonial, est reliée à l'aire arabo-musulmane, la figuration d'une sexualité bestiale (en cela proche de la nature) se retrouve en Afrique sub-saharienne : dans la littérature coloniale comme dans les documents ayant trait au gouvernement coloniale, les femmes africaines sont dénudées, sales, vêtues de haillons et dansent de manière provocante (Quiminal, 2008).

(Lalami, 2012). « Dans le code de la famille, la sexualité hors mariage n'a pas de place : l'enfant né hors mariage ne portera, s'il est reconnu par elle, que le nom de sa mère » (Lalami, 2012 : 51). En mars 2008, il y avait quatre filles-mères hébergées dans le centre d'hébergement algérois où vivait Flidja. Évoquant l'une d'elle, celle-ci dit : « à dix-huit ans, avoir un premier enfant, l'abandonner et après retourner à la rue, fréquenter n'importe qui et recommencer, pour moi c'est n'avoir pas de morale ! ». Pour saisir toute l'ambivalence de ces propos, rappelons tout d'abord que Flidja ne cesse de critiquer le peu de considération dont jouissent les femmes en Algérie : « ici, la femme n'est pas libre de vivre comme elle veut ; elle n'est pas libre du tout. Et puis, elle n'a pas beaucoup de place : la cuisine, le foyer et c'est tout. Des fois, c'est juste un rapport sexuel qu'il y a entre l'homme et la femme – ce ne sont pas des rapports amoureux. La femme est juste là pour assouvir les besoins de l'homme ». Ajoutons également qu'elle déplore le fait qu'une femme puisse mourir vieille fille : « elles n'ont jamais connu d'homme ! Jamais ! Mais l'homme, il peut avoir une copine ; c'est permis pour lui, mais pas pour la femme ! ». Ces paroles font échos au tiraillement ressenti par Yamina. Si cette dernière connaît les difficultés rencontrées par une femme pour vivre pleinement sa sexualité, elle ne peut s'empêcher de penser qu'une jeune fille qui couche avec un homme avant le mariage est « une pute » – on le lui a tellement rabâché qu'elle ne peut se défaire de cette idée. À ses yeux, avoir un enfant hors-mariage, à plus forte raison deux (comme c'est le cas de Salima), relève de l'inconscience : toutes les femmes devraient connaître les difficultés auxquelles elles et leurs enfants seront confrontés.

De telles perceptions rendent compte de l'une des particularités de la sexualité : être « le lieu où s'exercent de très fortes normes et contraintes, profondément intériorisées et cristallisées dans les institutions propres à chaque société » (Bazin, Mendes-Leite, Quiminal, 2000)¹⁹². Ces femmes que la société algérienne qualifie de filles-mères ont transgressé un interdit : la fornication illicite (*az-zinâ'*) – c'est ainsi que la législation définit les relations hors mariage sans pour autant les sanctionner sur le plan juridique (Moussi, 2008). Autrement dit, la sexualité hors mariage est socialement condamnable – en cela, « la célébration de la *fâtiha*¹⁹³ par l'imam, les témoins, les tuteurs des deux parties et l'ensemble de l'assistance est un acte de proclamation

192 Dans les premiers temps de l'élaboration du savoir anthropologique, les questionnements sur l'exercice social de la sexualité ont d'abord été imbriqués dans l'étude des thèmes classiques de la parenté, de la famille ou encore de l'économie. Dans les textes de Lévi Strauss ou de Malinowski, la domestication de la sexualité est vue à des fins d'institution de la société. Chemin faisant, l'analyse de la sexualité s'est inscrite dans un discours sur l'Autre, la sexualité débridée s'installant comme marque de l'exotisme (Bazin, Mendes-Leite, Quiminal, 2000).

Depuis les années 2000, des études se penchent sur les mouvements de contestation ou de revendication sexuelle afin de saisir la formation de nouvelles économies de la sexualité et ce qu'elles nous apprennent des transformations qui s'opèrent à l'échelle d'une société (Bazin, Mendes-Leite, Quiminal, 2000).

193 Sourate d'ouverture du Coran, composée de sept versets, qui scèle la célébration d'un mariage religieux.

nécessaire au regard de la *shari'a* (loi musulmane) pour la conclusion de tout acte d'accouplement (*'aqd an-nikâh*) » (Moussaoui, 2010). Certes, au Maghreb, comme l'ont montré de récents travaux ethnographiques, hommes *et* femmes éprouvent les longues frustrations de la vie pré-martiale (Beaumont, Cauvin Verner, Pouillon, 2010). De même, hommes *et* femmes appartenant aux catégories urbaines et aisées peuvent, en Algérie, manipuler les règles de l'alliance et contracter un type d'union, que l'on peut traduire par « mariage du passant » (*zawâdj-al-misyâr*), permettant l'exercice d'une sexualité ainsi permise par la société (Moussaoui, 2010)¹⁹⁴. Reste que c'est bien la sexualité féminine hors mariage qui est condamnée, et réprimée – ne serait-ce qu'une suspicion peut entraîner une sanction, comme ce fut le cas pour Flidja¹⁹⁵. Aussi, consciente de la prégnance de la sanction sociale, Karima accepterait-elle de se remarier si elle venait à rencontrer quelqu'un et tomber amoureuse. Elle préférerait ne pas avoir à le faire, mais c'est chose impossible, du moins le pense-t-elle. Au pays, ses parents devraient faire face à l'opprobre social qu'entraînerait le concubinage de leur fille, ce à quoi elle se refuse.

Rappelons également les épisodes de violences, collectives et nues, expressément dirigées contre des femmes accusées par leur voisinage de "mauvaises mœurs", pour ne pas dire de prostitution. De tels épisodes ont été retenus par les mémoires et les récits de militantes féministes : à la fin des années 1980, à Ouargla (ville située à 850 km au sud d'Alger), la maison d'une femme vivant avec son fils fut incendiée ; en 2001, des centaines de femmes habitant le quartier d'El-Haïcha, dans la ville pétrolière de Hassi Messaoud, furent massacrées par des troupes d'hommes venus laver la ville de leurs péchés ; dans la wilaya de M'sila, en 2011, l'appartement de deux femmes accusées de se livrer à la prostitution a été incendié.

À l'échelle des individus, la sanction sociale entraîne moins une forme de violence, physique et nue, que des mesures de séparation et d'éloignement déployées par le groupe familial. Rejetées par leur famille, des femmes quittent leur région natale pour accoucher dans des grandes villes – nombre d'enfants naissent dans des pouponnières et grandissent dans des institutions appelées Foyers pour Enfants Assistés. Dès lors, dans un pays où l'avortement est illégal¹⁹⁶ et où la catégorie de mères-célibataires est exclue de l'espace juridique, une grossesse

194 Contractant ce type d'union, homme et femme ne vivent pas ensemble. L'époux rend visite à sa femme pour accomplir une partie de ses "devoirs" conjugaux. L'épouse, quant à elle, renonce à la cohabitation permanente, au partage des nuits entre co-épouses (*qasma*) et à sa prise en charge matérielle (*nafâqa*). Cette union ne modifie en rien les règles de la filiation, l'époux se devant de reconnaître et de prendre en charge les enfants. De même, épouse et enfants conservent leur droit à l'héritage. Pour plus de détails, voir Moussaoui (2010).

195 Revoir 1. c. Simulacre et protection.

196 Il est, bien sûr, des moyens de contourner l'interdit : se rendre en Tunisie où la pratique de l'avortement est autorisé (ce qui nécessite un passeport valide) ; connaître les médecins qui, en Algérie, le font ; avoir accès au marché informel et se procurer les pilules pour un avortement médicamenteux. Trois possibilités qui nécessitent un réseau relationnel et des moyens financiers conséquents. Pour celles qui n'y ont pas accès, de par leur

"hors-mariage" serait la pire des choses pouvant arriver à une femme. Comme le dit Salima : « En Algérie, les droits des femmes, c'est rien. Alors, une mère célibataire, c'est encore pire ». Quand le père de celle-ci apprit qu'elle allait avoir un enfant d'un homme auquel elle n'était pas mariée, il s'empessa de dire au voisinage : « ce n'est plus ma fille ; je ne l'accepterai plus jamais ». Et si une mère est exclue du groupe familial, ses enfants n'ont, quant à eux, aucune existence juridique. Sans livret de famille, il lui est impossible, pour ne prendre qu'un exemple, d'inscrire ses enfants à l'école. Bien sûr, nombre d'arrangements peuvent se faire. Ainsi Salima, suite à l'aval du directeur de l'établissement scolaire, a pu inscrire ses deux garçons à l'école. Mais elle vit toujours dans l'incertitude. Elle a aujourd'hui l'espoir d'obtenir un appartement plus grand, dans une ville voisine – elle attend actuellement la liste de l'attribution des logements sociaux qui y ont été nouvellement construits. Reste une inconnue : pourra-t-elle, de nouveau, inscrire ses enfants à l'école ?

On pourrait lire dans ces multiples sanctions et répressions sociales une volonté universelle (au sens où, bien que sous des formes différentes, elle se retrouverait dans toutes sociétés) d'étouffement et de contrôle de la sexualité féminine (Tabet, 1985, 2004). L'idée d'un dispositif de stratification des pratiques sexuelles, proposée par Gayle Rubin (2010) est pourtant plus heuristique. Pour cette anthropologue américaine, la sexualité est bien le lieu privilégié de l'oppression des femmes. Postulant une relative autonomie de la sexualité vis-à-vis du genre¹⁹⁷, elle en a dégagé l'idée d'une sphère de la sexualité vertueuse : relativement autonome du genre, elle distingue les bons des mauvais sujets sexuels, "justifiant" les stigmatisations et les violences commises sur ces derniers – les mauvais sujets sont ainsi contraints de cacher certaines pratiques et certains désirs associés à cette sexualité « mauvaise, anormale, contre-nature, maudite » (Rubin, 2010 : 160) (pratiques sadomasochistes, pratiques homosexuelles, partenaires multiples, masturbation, relations sexuelles sans lendemain...) ¹⁹⁸. En Algérie, Yamina était « la première à

condition socio-économique, il existe une solution des plus incertaine : s'adresser à une femme qui viendra à votre domicile vous faire une pique (on dit que cela "ouvre les ovaires") ; elle repassera quarante-huit heures plus tard pour vous donner les pilules qui enclencheront le décollement de l'embryon et pour vous montrer comment mettre en place la sonde – pour cela, comptez 40 000 dinars (un peu moins de 400 euros).

197 Cette théorisation de la sexualité rappelle celle de Michel Foucault (1976) qui, dans *La volonté de savoir*, proposait une conceptualisation du « dispositif de la sexualité ». Mode de régulation politique des corps ayant émergé au XIX^e siècle, la sexualité a ainsi fait des préférences, fantasmes, émotions et sensations sexuelles un domaine de contrôle et de normalisation relativement autonome par rapport à la parenté et au mariage. Récemment, pour tenter de saisir l'élaboration d'une économie sociale des sexualités au Maghreb, des anthropologues ont proposé de s'intéresser moins au genre qu'à l'étude de la sexualité (Beaumont, Cauvin Verner, Pouillon, 2010).

198 Pour élaborer sa proposition théorique, Gayle Rubin a décrit et analysé les pratiques de la communauté sadomasochiste gaie de San Francisco. Voir, entre autre, le chap. VI, "Élégie pour la Vallée des rois", du recueil

dire que l'homosexualité n'était pas normale, que c'était une maladie ». Elle ne voulait pas que ses collègues pussent penser qu'elle était lesbienne.

Cette manière de penser la stratification des pratiques sexuelles permet de saisir à la fois la violence nue exercée contre des femmes *et* les demandes de divorces formulées par des femmes insatisfaites de leur vie sexuelle. Pour Samia, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'une situation de violences conjugales, courante et somme toute ordinaire en Algérie, ne puisse être un motif de divorce alors même qu'une femme peut l'obtenir en affirmant qu'elle « est brûlée » – expression tirée de l'arabe dialectal signifiant qu'une femme n'est pas comblée sexuellement. Cette idée se retrouve dans les propos de Fériel : « Il n'y a pas une religion et un droit au monde qui ne détaillent plus la sexualité. Les mots pour en parler, en arabe, ils existent en long, en large, en travers. J'ai une copine magistrate qui me disait : quand j'ai commencé les audiences en chambre du statut personnel, j'étais choquée. Les femmes venaient se plaindre de leurs maris. Soit elles n'étaient pas comblées, soit elles venaient se plaindre de certaines pratiques sexuelles qu'elles décrivaient – ma copine était toute jeune ; elle était avec son collègue masculin et elle ne savait plus où se mettre. En tant que femme mariée, tu as ce droit. Et il n'y a pas un juge qui te le refusera. En revanche une femme qui vit seule avec un homme sans faire semblant d'être mariée, c'est son voisin qui jugera qu'il peut aller foutre le feu à son appartement et la traiter de pute – on va dire le mot – à chaque fois qu'elle passera devant lui ».

Toutefois, quand bien même l'ordre hégémonique hétérosexuel classifie les individus en fonction de leurs pratiques sexuelles, « la réalité sociale globale s'exprime et se subvertit chimériquement dans la construction du désir, des fantasmes, du plaisir ou des stratégies de séduction » (Bazin, Mendes-Leite, Quiminal, 2000). Et c'est bien dans l'élaboration du désir que se joue le déplacement de la qualification de soi comme simple objet de désirs, masculins et meurtriers, d'appropriation à un sujet féminin animé de ses propres désirs. Suite à l'annonce du refus de la violence conjugale, des femmes ont repensé leur rapport à la sexualité, formulant leur envie de prendre le plaisir qu'elles n'ont jamais eu dans la sexualité.

S'il est possible pour une femme algérienne de se rendre devant un juge pour se plaindre des manquements de leur vie sexuelle, ni Flidja ni Karima ne s'en sont saisies. Pourtant, la première dit clairement : « avec mon mari, je ne manquais de rien, mais il m'a trop trompée. On faisait chambre à part et je n'étais pas comblée sur le plan sexuel – et à un certain âge, on

de textes réunis et édités par Rostom Mesli, 2010, *Surveiller et jouir. Anthropologie politique du sexe*.

recherche plus sur le plan sexuel. Lui... il avait ses besoins, et ce qu'il ne voulait pas me donner, il voulait le faire ailleurs, avec d'autres. Alors que moi je voulais peut-être donner même plus, et j'en étais jalouse ». Karima, quant à elle, dit de sa vie maritale : « ce n'était pas un problème comme un autre... C'était un mec qui me fuyait. J'étais là pour cuisiner, pour m'occuper de la maison, point. On se marie pour fonder un foyer, mais aussi pour vivre à deux, pour avoir une vie de couple. Mais moi, je n'ai pas eu de vie de couple. Oh putain... en fait, on était comme des étrangers. Quand on dormait, il y avait un lit conjugal, mais il y avait vraiment un fossé au milieu. C'est dur de savoir que tu dors avec quelqu'un mais que tu ne partages rien avec lui... Il ne m'a jamais prise dans ses bras. Il allait se coucher en cachette pour éviter qu'il y ait quelque chose entre nous. Pourquoi il m'évitait, je ne sais pas. Et quand ses parents n'étaient pas là, il dormait dans la chambre de ses parents, soi-disant parce qu'il faisait trop chaud dans notre chambre ».

Aujourd'hui, Karima souhaite trouver un homme qui pourrait l'épauler, l'écouter, être son ami. Mais surtout, elle tient à prendre son temps. « Ne pas refaire les mêmes conneries ». Comme elle dit : « on ne peut pas vivre seul ; ça je le sais maintenant. C'est dur en tout les cas. L'idéal c'est de vivre à deux... Je voudrais vraiment être avec quelqu'un. J'aimerais rencontrer quelqu'un qui puisse apprécier ce que je suis, telle que je suis, sans essayer de s'imposer ou de m'imposer certaines choses, c'est-à-dire sans revivre ce que j'ai vécu. Oui, malgré tout ce qui m'est arrivé, j'ai l'espoir en amour ! J'espère que ça existe et j'espère avoir ma part du gâteau. J'espère rencontrer une personne qui ait les mêmes objectifs que moi : réussir sa vie, être heureux, et non pas essayer d'imposer sa loi ou sa manière de faire à sa femme. Je veux garder ma liberté ». Jusque-là, Wassila « avait baissé le rideau », mais elle commence à voir les choses autrement – avant, elle pensait que toutes les femmes mariées vivaient la même situation qu'elle. Et même si sa récente relation avec un homme n'a pas duré, elle a pu ressentir le plaisir d'être avec un homme. Elle aimerait aujourd'hui reconstruire sa vie avec un homme. Elle serait alors plus comblée, car comme elle dit : « j'ai quitté le pays, je suis venue ici, mais il y a toujours quelque chose qui me manque. Une femme a besoin d'un homme, un homme a besoin d'une femme. Ce n'est pas que la femme qui a besoin de l'homme, c'est vice et versa. Me remarier, je ne pense pas... mais la présence d'un homme, c'est indispensable. Un homme qui peut t'écouter, te consoler, te conseiller ».

Que, dans l'aire arabo-musulmane, des femmes parlent de sexualité de manière crue n'est pas chose nouvelle¹⁹⁹. Lila Abu-Lughod (2006) parle d'un « discours sexuel irrévérencieux »

199 Pour se faire une idée de la teneur de ces paroles, on pourra lire les recueils de contes collectés par Nora

au travers duquel des femmes plaisaient des hommes et des privilèges de la masculinité. Précisons toutefois que cette manière de dire la sexualité ne sort jamais d'une forme, toujours particulière, d'entre-soi (entre jeunes hommes, entre femmes...) (Beaumont, Cauvin Verner, Pouillon, 2010). Comme dit Fériel : « c'est plutôt avec les cousines, les jeunes femmes mariées, les amies, les sœurs, les belles-sœurs qu'on parle de sexe. Ça dépend aussi des familles, bien sûr. Moi, c'est une collègue qui me racontait ça : elle et ses belles-sœurs se racontaient ça entre elles. J'ai été étonnée, même choquée, parce que moi, je ne me voyais pas raconter ça à mes belles-sœurs, en parlant de leurs frères. Mais elles, elles se racontaient leurs frasques – enfin, ce n'est pas des frasques, mais elles se racontaient leurs ébats de la nuit en rigolant ».

Dès lors, évoquer la sexualité, non plus d'une manière grivoise pour tourner en dérision le pouvoir des hommes, mais pour parler de soi engendre cet écart subjectif qui amène des femmes à prendre la parole pour formuler les désirs qui les animent. En cela, les histoires que des femmes livrent après avoir refusé la violence conjugale sont autant d'histoires de l'accomplissement d'un possible (refuser les assignations d'un ordre sexué) et d'une promesse : prendre du temps pour soi. Dans la nouvelle qualification de soi comme sujet animé de désir, c'est bien un autre rapport au temps qui se configure. Le temps lui-même devient un autre possible, une possibilité d'agir, de et pour soi-même, sur le cours de sa vie – alors qu'il n'était auparavant envisagé que comme un répit, l'attente des vieux jours étant pensée comme la seule échappatoire aux assignations et aux brimades de l'ordre sexué²⁰⁰.

Aceval : *Contes libertins du Maghreb, La science des femmes et de l'amour, La chamelle et autres contes libertins du Maghreb*.

200 Revoir 4. c. Attendre que l'espoir revienne.

Conclusion de la troisième partie : Une communauté d'infigurables

Peu après notre rencontre, Wassila me tendit une feuille sur laquelle elle avait retracé sa vie – la psychologue qu'elle consultait lui avait demandé de le faire afin de préparer leur prochain rendez-vous. Me confiant cette feuille, elle précisa vouloir la récupérer pour la remettre, plus tard, à ses enfants. La lisant, ils pourraient, peut-être, (la) comprendre. Après avoir refusé la violence conjugale, comme Wassila, des femmes projettent de laisser les traces qui feront perdurer leurs histoires dans le temps : lettre adressée à des enfants, journaux intimes, projets de livres, voire de films... Un désir autre anime leurs prises de parole : dénoncer, à partir de leur expérience propre, les conditions d'existence des femmes dans la société algérienne. Elles tentent ainsi de conjurer les violences commises sur le corps des femmes, en appelant les femmes à ne pas reproduire ce qu'elles ont fait : endurer les coups, les humiliations, les insultes et les privations quotidiennes, en pensant que les choses allaient, avec le temps, s'arranger.

Pour commencer la dernière partie de cette thèse, le neuvième chapitre a questionné les disjonctions entre des rhéoriques féministes et cette volonté de témoigner qui pousse des femmes ayant enduré puis refusé la violence conjugale à prendre la parole. Ainsi, il a pu cerner l'enjeu de l'énonciation des violences faites aux femmes : s'écarter de la figuration d'un corps féminin réduit à de la chair meurtrie. Pour cela, des femmes mettent en exergue le mépris qu'elles ont subi. Et dans la mise en récit de leur histoire, elles mobilisent des valeurs autres que la pudeur (*hasham*) et la patience (*sabr*), valeurs particulièrement rattachées, dans l'Algérie post-coloniale, au féminin.

Pour poursuivre la réflexion sur la manière dont des femmes se détachent des cadres épistémiques opérant le maintien d'un ordre sexué, le dixième chapitre a interrogé la mise en récit de leurs usages de la violence. Dévoilant ces usages, des femmes resignifient les discours qui associent féminité, maternité, douceur et soin. En outre, ce chapitre a montré que lorsqu'elle s'élabore en réponse à une forme de domination, en détournant les modèles imposés de la folie et de l'imitation des usages masculins, la violence des femmes peut être un moyen utilisé pour ébranler, si ce n'est renverser l'ordre sexué.

Enfin, le onzième chapitre s'est attaché à décrire ces petits changements dans la qualification de soi qui ont pris forme et sens dans la mise en récit et le partage de leur histoire.

Questionnant tout à la fois les soins apportés au corps pour réparer les violences endurées et les nouvelles manières de se déplacer dans la sphère publique engendrées par les conditions mêmes de la survie, ce dernier chapitre s'est alors saisi des transformations de la perception que ces femmes ont d'elles-mêmes. Tout en se découvrant une capacité d'agir sur leur vie, elles ont également pu énoncer ce qu'elles taisaient jusque-là : leur sexualité. L'évoquer, non plus d'une manière grivoise pour tourner en dérision le pouvoir des hommes, mais pour parler d'elles-mêmes les a amenées à formuler les désirs qui les animent.

« Ne dit-on pas : ce qui nous a fait pleurer à vingt ans nous fait rire à soixante ans ? », rappelait Yamina avant de poursuivre : « Pour moi, c'est pareil ! Maintenant, quand je parle de T., je ris, mais à l'époque... quand je l'ai vécu, j'aurais aimé mourir plutôt que de vivre ces choses-là. Parce qu'il m'a tuée des milliers de fois ce bonhomme-là, alors j'aurais aimé qu'il me tue une fois, et puis c'est tout. Mais aujourd'hui, quand je parle de ça, je ris ». Si se moquer des privilèges de la masculinité est une manière de déréaliser le pouvoir du sexe, se moquer de sa propre fragilité comme de la douceur de la féminité est une manière de ne pas se laisser réduire aux assignations d'un ordre sexué. Dans l'entre-soi, le rire peut ainsi ouvrir sur de possibles transformations de l'ordre sexué, dès lors que les railleries deviennent autant de projectiles lancés au cours de l'histoire afin de la faire dérailler, pour troubler un peu plus encore l'ordre des conditions, des places et des rôles distribués par un ordre sexué.

D'un chapitre à l'autre, cette dernière partie a ainsi montré que, dans la temporalité dilatée qui succède à la fuite, il est possible de se percevoir autrement. Dès lors, des femmes s'écartent de la vulnérabilité et de la culpabilité du féminin pour mieux déplacer les lignes de la division hiérarchique des sexes (soubassements de l'ordre sexué) et tendre vers une forme de partage des responsabilités, dans l'espoir que les choses puissent enfin changer – ce qui est à la fois exigence vis-à-vis de soi et attente vis-à-vis de l'autre sexe : un homme n'a pas à être imbu de son sexe, nous disait Samia ; une femme n'a pas à être aux petits soins pour son mari, estimait Yamina. Et d'après la première, une mère devrait apprendre un art martial à ses filles. Ainsi, elles s'extraient de la position de victime dans laquelle des femmes sont souvent enfermées, sans pour autant prendre la place de leurs anciens bourreaux. En d'autres termes, « à partir de l'écart singulier qui a fait prendre la parole à chacune de ces femmes se dessine une communauté encore infigurable, ouverte au risque d'autres singularités qui y inscriront leur parole, leur acte, leur écart producteur de communauté » (Rancière, 1993 : 1014).

Conclusion générale

« Et lorsque ce fut fini et que nous restions là dans une sorte de silence embarrassé, quelqu'une au fond de la salle cria, camarades, souvenons-nous de celles qui sont morte pour la liberté. Et nous entonnâmes alors la Marche funèbre, un air lent, mélancolique et pourtant triomphant ».

Monique Wittig, *Les guérillères*, Éditions de Minuit, Paris, 1969, p. 208

25 août 2013

Bonjour Clotilde,

Je suis désolée pour ce retard. Je vais très bien avec les enfants. La bonne nouvelle, c'est que j'ai eu mon logement, enfin ! C'est un F3. Mais je suis très occupée au travail. Je travaille presque tout le temps pour payer mon loyer.

Mon histoire avec l'homme que j'ai aimé après toutes mes années de malheur est finie. J'ai pleuré de tout mon cœur, mais c'est comme ça. Je n'avais pas le choix. J'étais entre mes enfants, ma maison ou cet amour. J'ai choisi les premiers.

Et toi, comment ça va ? Je te souhaite le bonheur et la paix. Les enfants te passent un grand bonjour.

*Porte-toi bien. À la prochaine,
Salima*

Depuis bientôt trois ans, je ne suis pas retournée en Algérie. Entre mars 2008 et octobre 2010, je m'y étais rendue quatre mois pour y mener mes enquêtes. Les relations nouées préalablement avec des militantes féministes algériennes vivant en France m'avaient permis de rencontrer, entre autres, les fondatrices d'un centre d'hébergement pour femmes situé sur les hauteurs de la capitale algérienne. J'y ai rencontré Salima en mars 2008. Depuis, nous restons en contact par mail. Plus rarement, nous nous appelons pour échanger, de vive voix, quelques nouvelles.

Retranscrire le mail qu'elle m'a envoyé en août dernier vise à dévoiler tout l'enjeu de l'élaboration d'un savoir critique sur les violences faites aux femmes. Comment dire à la fois les années de malheur (les sept années que Salima a passées avec le père de ses deux garçons, un

homme qui la frappait, l'insultait et l'humiliait quotidiennement) et l'amour, l'espoir, aussi éphémères soient-ils, retrouvés après avoir refusé une existence malmenée par l'autorité et la brutalité masculines ? Comment analyser la violence sexiste sans réifier les perceptions dichotomiques du féminin et du masculin ? Quelle forme d'ethnographie critique proposer ? Plus encore qu'au cours des mois d'enquête, c'est bien dans l'exercice de l'écriture que ces questions se sont posées avec toute leur acuité. Ces interrogations ont nourri jusqu'à la rédaction de cette conclusion. Une conclusion qui se veut à la fois un rappel des principaux points de l'argumentation développée dans cette thèse et une proposition de définition de la contrainte sexuée en des termes capables de troubler les fictions biopolitiques contemporaines de la féminité et de la masculinité²⁰¹.

La contrainte sexuée comme qualification singulière des actes

La vie sociale est souvent appréhendée par l'anthropologie sous l'angle de son organisation. Dans cette perspective, nombre de travaux analysent les modalités de l'incorporation des normes, des structures ou encore des inégalités qui traversent un groupe ou une société donnée. Plutôt qu'à la mise en ordre du social et aux règles qui en découlent, ce travail se penche sur les manières dont des femmes s'approprient ces règles et tentent de les détourner pour rendre leurs vies meilleures. Autrement dit, il y est question moins de régulation et d'organisation que d'altérations, de disjonctions et de singularités.

S'intéressant tout particulièrement à la bifurcation des vies de femmes algériennes ayant fui leur domicile en raison des coups, des insultes et des humiliations qu'elles y subissaient, cette thèse s'est attachée à interpréter la violence à partir de son refus. Dès lors, elle s'est écartée des approches qui l'analysent comme un instrument et un effet du contrôle social que les hommes exercent sur les femmes. Cela a permis de saisir de multiples manières de faire avec la violence et d'y résister. Qui plus est, proposer une ethnographie critique a nécessité de se distancier des nombreux discours, militants et savants, qui disjoignent la violence comme catégorie discursive mobilisée au sein du champ politique, et les violences en tant qu'expériences vécues. Pour cela,

201 Sur ce point, voir Beatriz Preciado (2003, 2005, 2008). Pour déconstruire le genre et la différence des sexes, elle propose, au croisement des travaux de Michel Foucault, Monique Wittig et Judith Butler, de considérer la féminité et la masculinité comme de simples fictions somatiques, effets de processus techniques de normalisation des corps. Non pas qu'elles n'aient pas une réalité matérielle, mais elles se fabriquent à force d'être apprises et inlassablement répétées.

j'ai choisi de croiser les récits de militantes féministes, rencontrées en France et en Algérie, et ceux de femmes ayant transité par des lieux créés par ces militantes. Pour relier entre eux ces matériaux épars et leur donner sens, j'ai alors formulé une problématique en termes de contrainte sexuée. La contrainte a été appréhendée comme une forme particulière du processus de normalisation des corps et comme une expérience singulière et incarnée du pouvoir. Autrement dit, ce travail se situe dans la lignée de ce qu'ont fait les sciences sociales depuis les années 1970 : saisir les capacités d'agir et leur déploiement au sein même des structures de domination. Pour ce faire, j'ai élaboré l'hypothèse suivante : la contrainte sexuée agirait sur les corps moins pour signifier le rappel à l'ordre que pour tracer des lignes de partage entre les sexes.

À l'aide de l'outil rythmanalytique, la première partie de cette thèse a décrit la répétition-reproduction de l'ensemble des gestes, postures et tâches attendu de la part des femmes dans l'Algérie post-coloniale. Pudeur et patience sont alors apparues comme des valeurs opérant la fabrique de la contrainte sexuée. Incorporant ces valeurs, les corps féminins sont toujours en alerte, attentifs à ne pas déroger aux règles du social. L'anticipation est ainsi une caractéristique du rapport des femmes à l'espace-temps. La part socialisée du féminin secrète donc sa propre vulnérabilité qui, sous couvert de protection, permet l'appropriation des corps féminins par le groupe. En ce sens, la distinction du féminin et du masculin révèle les lignes d'un partage inégal des propriétés de l'espace et des possibles du temps. Dès lors, la fuite est la seule issue entrevue par celles qui refusent les assignations d'un ordre sexué. Ainsi, cette première partie a montré que, dans l'Algérie post-coloniale, pour se défaire des normes de l'ordre sexué, des femmes se sont appropriées un attribut considéré comme attribut du masculin, la mobilité.

Mobilisant l'outil cartographique, la seconde partie a alors donné à voir les multiples bifurcations empruntées par ces femmes, en Algérie et en France, pour reconfigurer leur existence. Questionnant la présence lancinante du refus dans leurs vies, cette deuxième partie a montré que leur fuite est venue redoubler leur subordination, en les reléguant dans la sphère du soin pour subvenir à leurs besoins. Et qu'il s'agisse de la France ou de l'Algérie, une économie morale de l'apitoiement a capté le sens de leur refus dans des catégories préexistantes : en fuyant, des femmes ne seraient pas tant douées d'une capacité d'agir sur leur vie qu'elles seraient les éternelles "victimes" d'un ordre sexué rétrograde. Une telle captation dévoile des cadres épistémiques pernicioeux : leur fragilité et leur vulnérabilité expliqueraient que des femmes aient toujours besoin de protection (un refuge qui, en Algérie, prend le relais du contrôle familial ; la

protection de l'État français pour celles qui franchissent les frontières). Par ailleurs, en s'appropriant un attribut du masculin, ce n'est pas tant un équilibre plus juste des positions du féminin et du masculin qui advient qu'un clivage incessant de la catégorie femme (pensons, entre autres, à celles qui sont stigmatisées pour avoir laissé leurs enfants derrière elles). Réduisant les possibilités d'alliance, cette fragmentation participe de l'éclatement et de la vulnérabilité du féminin.

Corroborant l'hypothèse de départ, ces deux premières parties ont ainsi démontré la puissance de la contrainte sexuée : toujours présente, elle opère tout à la fois une division hiérarchique entre les sexes et d'incessants clivages au sein même de la catégorie femme. En d'autres termes, le rapport à la contrainte sexuée produit un sujet féminin vulnérable et toujours coupable d'éprouver un désir d'individualisation, un désir de se détacher du groupe. En ce sens, le différend entre les sexes porte avant tout sur la culpabilité du féminin.

Néanmoins, la présence même du refus dans leur vie, de par la stigmatisation qu'il entraîne, a amené ces femmes à agir et à se penser autrement. Dans une nouvelle économie des déplacements et dans les conditions de la survie, comme l'a montré la troisième partie de cette thèse, elles ont expérimenté d'autres rapports à l'espace et à leur propre corps. Elles se découvrent alors une capacité d'agir sur leur vie : douées elles-mêmes d'un pouvoir de violence, animées de désirs sexuels, des femmes se perçoivent non plus comme objet de désirs, masculins et meurtriers, d'appropriation, mais comme sujet pouvant résister aux assignations. Elles s'extraient ainsi des logiques épistémiques (la peur et la fragilité comme attributs du féminin...) et structurelles (la partition du travail entre les sexes, la loi comme champ d'opposition du féminin et du masculin...) qui sous-tendent la fiction de la vulnérabilité et de la culpabilité du féminin. Elles s'éloignent alors de la figure hégémonique de la bonne mère-épouse pour devenir une personne animée d'une raison d'agir particulière : à partir de leur propre expérience, elles tentent de conjurer les violences faites aux femmes. En s'adressant aux femmes des générations à venir, elles tentent de les mettre en garde, les incitant à se concentrer sur leurs études avant de penser à se marier, voire à fonder une famille. Et pour anticiper les rappels à l'ordre, certaines proposent d'initier les filles, dès leur plus jeune âge, à un art martial, afin de leur apprendre à se défendre.

C'est bien de cela que doit rendre compte une ethnographie critique de la violence : les coups, les injures et les humiliations endurés, tout comme les leçons que des femmes, après l'annonce de leur refus, ont tiré de leurs existences malmenées par la brutalité et l'autorité

masculines. Se saisissant de leurs témoignages et de leurs expériences, il devient alors possible de penser l'ordre sexué à partir des résistances qu'on peut lui opposer et des propositions formulées pour amenuiser le poids de ses assignations et de ses déterminismes. En ce sens, ce travail a permis de nourrir la réflexion sur l'ordre sexué – appréhender et penser anthropologiquement l'ordre sexué c'est, comme il est suggéré en introduction, saisir à la fois des régimes, relationnels et hiérarchiques, qui découlent de la sexuation du social et les tentatives, individuelles et collectives, déployées pour se défaire des assignations. Ayant retracé et analysé les trajectoires de femmes qui ont fui la violence conjugale et les assignations, nous pouvons proposer une appréhension de la contrainte sexuée non comme un état de domination mais comme une qualification singulière des actes exercés par le pouvoir (d'une personne, d'un groupe ou d'une société donnée) sur soi. Comprendre, à l'échelle d'une vie, les multiples manières de percevoir, de qualifier et de faire avec le pouvoir permet de saisir les variations de l'(in)acceptable. L'acceptable serait l'espace du pouvoir dans le quotidien ; l'inacceptable adviendrait de la bifurcation des vies et renfermerait une puissance de transformation. L'approche ethnographique, en ce qu'elle s'intéresse au quotidien, permet justement de saisir ces fluctuations de l'(in)acceptable. On peut alors en conclure que les transformations de et dans l'ordre sexué résultent moins d'événements (au sens de catalyseurs et de révélateurs d'une rupture du sens) que des lentes mutations du rapport à l'acceptable. Ces mutations, on l'a vu, sont rendues possibles par la création des lieux qui permettent à des sujets dominés de se retrouver pour échanger leurs expériences.

En outre, toutes les femmes rencontrées n'ont cessé de me dire que leurs colères, leurs frustrations et leurs douleurs s'étaient progressivement emmagasinées en elles pour ensuite se transformer en révolte dès que les conditions matérielles l'ont permis. Ainsi de Yamina : « C'est peut-être une révolte qui a commencé au niveau de la famille. Peut-être ! La dictature a commencé chez moi. Avant que je la vive dans la société, je l'ai vécue chez moi, depuis toujours. Il y a le père, il y a les frères. Du moins, les frères plus que le père... C'est la... terreur. Il y en a un qui te frappe par là ; il y a l'autre qui te frappe par là-bas, pourquoi tu cries ? Tu cries plus fort ; il y a encore l'autre qui te dit pourquoi tu cries. Donc, voilà... et quand j'ai pu me révolter, je l'ai fait. Dans la société, partout. Je ne me laissais plus jamais faire. Quand j'ai commencé à travailler, quand je gagnais ma vie... Donc, c'était fini, je ne devais plus rien à personne. D'ailleurs, quand j'ai commencé à travailler, j'ai donné pendant quatre ans mon salaire à mon père. Et je me suis sentie libre qu'après ».

Ce sont ces émotions, plus précisément la transformation des affects (la colère ressentie

par Rabia alors qu'on lui interdit d'assister à l'enterrement de sa tante qui se transforme en peur, quand des années plus tard, elle s'aperçoit qu'elle se trouve dehors à une heure où aucune jeune femme ne devrait y être ; les peurs de Samia qui mutent en véritable haine à l'égard de ces hommes qui monopolisent l'espace urbain) imprégnant les corps qui rendent imaginables et possibles des transformations sociales. Autrement dit, si le refus de la violence conjugale n'entraîne pas de bouleversement radical de et dans l'ordre social, des changements s'opèrent bel et bien à l'échelle de ces vies malmenées par l'autorité et la brutalité masculines. En se saisissant de ces transformations, on peut alors tenter de saper les fondements des fictions biopolitiques de la masculinité et de la féminité.

Échec des technologies de genre

Les épistémologies féministes s'attachent à questionner les liens entre sexe, genre et sexualités. Les histoires de vie de femmes algériennes exposées au fil de ce travail ont été écrites à partir des récits livrés au cours des années d'enquête. Elles ont donné à voir l'histoire de l'accomplissement d'un possible (refuser les assignations d'un ordre sexué) et l'énonciation d'une promesse (ne plus anticiper les rappels à l'ordre sexué en attendant le répit des vieux jours, mais prendre du temps pour soi). Déplier ces vies malmenées par l'autorité et la brutalité masculines a ainsi permis de rendre compte d'une multiplicité de (dé)liaisons entre la femme (en tant que catégorie sociale), la féminité (exhibition de son ancrage dans une des catégories de sexe) et le féminin (agent, variable dans le temps et l'espace, qui attribue à chaque catégorie un ensemble particulier de gestes, d'attitudes et de tâches). En cela, l'ethnographie critique proposée dans ce travail permet de repenser les liens entre sexe, genre et sexualités.

Les liaisons, que l'on pourrait qualifier de liaisons rigides entre ces trois termes, opèrent l'incorporation du féminin : assigné à la catégorie femme, un individu agit et pense de manière contenue, toujours attentif au moindre de ses gestes et postures, mesurant chacun de ses déplacements. Cet ensemble de gestes et de postures vient acter la fermeture des corps féminins. Cependant, comme nous l'ont montré les trajectoires singulières de femmes algériennes ayant fui leur domicile, les processus de normalisation des corps ne fonctionnent pas toujours. En d'autres termes, si les fictions somatiques de la féminité et de masculinité produisent bel et bien des effets, elles laissent également la possibilité d'intervenir pour enrailler leurs mécanismes. Il est ainsi possible de créer des liaisons que l'on pourrait dire raisonnées et qui se forment dans la

subversion du consentement. Dans certains cas, des femmes, pour ne pas se retrouver isolées, se jouent des atours de la féminité pour subvertir leur consentement aux assignations d'un ordre sexué – ainsi, elles ne sont plus seulement, comme le postulait Nicole-Claude Mathieu (1985a), arraisonnées à l'ordre social. Des liaisons plastiques permettent alors de se défaire des assignations. Elles sont rendues plastiques par la réflexivité d'un sujet produit par le refus des assignations, d'un sujet féminin qui vient à un point de vue et à une qualification de soi comme sujet doué d'une capacité d'agir sur sa propre vie et non plus comme objet. De telles liaisons s'assemblent dans l'expérimentation, le partage et la transmission d'autres manières d'être à l'ordre sexué. Autrement dit, des rencontres et des devenirs s'interconnectent pour permettre aux individus de former des groupes d'affinités capables de transcender leurs appartenances premières. Il n'y a pas pour autant de passage brutal d'un mode de liaison à l'autre, mais plutôt une multitude de manières de se jouer de ces liaisons pour tenter de s'extraire des assignations. Cette multitude fait alors des femmes ayant refusé la violence des « sujets nomades²⁰²» (Braidotti, 2003), toujours en devenir.

Dans la multiplicité des (dé)liaisons qu'il est possible d'opérer entre femme/féminité/féminin, les corps féminins ne se réduisent plus à un simple objet d'échange entre hommes. En s'appropriant leurs propres corps (et non plus seulement les attributs du sexe dominant, comme la mobilité), les femmes que j'ai rencontrées en Algérie et en France, nous montrent que nous pouvons échapper à la bi-catégorisation des sexes. Dans leur manière de reprendre place dans une société donnée suite à l'annonce de leur refus de la violence et des assignations, leurs gestes, leurs (dé)placements et les relations qu'elles tissent pour reconfigurer leur existence produisent ainsi une sorte de déterritorialisation de l'ordre sexué (qui assigne à chaque sexe une place et un rôle bien précis dans l'ordre social). Ce mouvement incessant libère la puissance de vie de leurs corps-sujets. En d'autres termes, ces corps-sujets portent en eux l'échec des technologies de genre qui produisent des corps dociles.

Ces corps-sujets ne sont plus tout à fait "normaux" pas plus qu'ils ne sont perçus ou qualifiés par d'autres de "déviant". En effet, les transformations dont elles sont porteuses ne sont pas visibles à l'œil nu. C'est avant tout leurs perceptions d'elles-mêmes, et par-delà leurs

202 Le sujet nomade brise les stratégies discursives de sujets se voulant universaux (à la fois Un et Centre). À une époque où le mélange corps/machine, chair/matières synthétiques est tel qu'il n'est plus possible de séparer les uns des autres, il est le « sujet d'une véritable mutation, d'une métamorphose singulière et collective. Un monstre, comme le dit Donna Haraway [...] qui nous a appris qu'après tout, la normalité n'est que le degré zéro de la monstruosité » (Braidotti, 2003 : 32-33). À partir de son histoire et de sa mémoire, le sujet nomade crée de nouveaux agencements relationnels en tissant une multitude de relations à l'Autre, à l'altérité et au monde. Et pour que ces nouveaux agencements soient porteurs de transformations sociales, il importe de délimiter des seuils, « des limites qui en garantissent la durée » (Braidotti, 2003 : 38).

perceptions des relations entre les sexes qui ont muté. Elles ont compris qu'il importait de briser le carcan de la culpabilité du féminin. Comme le dit Yamina : « Le diabète, je l'ai eu parce que j'ai eu des chocs dans la vie. Plus tard, mon frère a dit : "je sais comment elle a eu le diabète". Ah maintenant tu sais... Quand tu me tabassais et que je criais... Et maintenant tu sais pourquoi... ». Dès lors, elles aspirent à une forme de partage des responsabilités. En d'autres termes : si un homme n'a pas à être imbu de son sexe et à faire sa loi, une femme n'a pas à s'y soumettre. Par ailleurs, Yamina s'insurge contre celles qui se plient instantanément et automatiquement à l'autorité masculine : « Les femmes, elles sont aussi condamnables – peut-être plus que les hommes... Un jour, on a eu dix minutes de repos au cours d'une formation. L'inspecteur nous a dit : "vous pouvez aller prendre un café, on reprend la réunion après". J'étais la seule femme, et je les vois tous aller prendre des cafés. Je me suis mise derrière, ils m'ont dit : "là, on va au café". J'ai dit : "et alors ? Moi aussi, je vais au café. J'ai été en réunion avec vous et maintenant vous allez prendre un café et moi non ?". Ils m'ont dit : "c'est pour toi. Demain, tu seras dans tous les journaux". Je leur ai répondu : "ça ne fait rien, j'assume. Et c'est moi qui paye !" On a été dans un café, on s'est attablés. On a bu notre café, on a rigolé, on a discuté, et puis on est sortis. J'ai dit : "qu'est-ce qu'il s'est passé ? Il y a eu un drame, il y a eu mort d'homme ? Il n'y a pas eu de bagarre, il n'y a pas eu de scandale. Il n'y a même pas eu de remarque. Vous voyez, c'est aussi simple que ça ! Mais ce sont les femmes, je te dis, qui ne font rien pour changer leur vie. Si toutes les institutrices faisaient ça, une semaine après, on aurait trouvé des femmes partout, au café, au cinéma, au restaurant, même seules ». Ainsi, comme Yamina, des femmes font advenir comme possible des manières d'être à l'ordre sexué qui, dans l'Algérie post-coloniale, sont encore perçues comme des écarts à la norme (divorcer, user de la violence, arpenter les rues la nuit...).

Ces sujets nomades m'invitent alors à une pensée nomade, poursuivant la réflexion sur les rapports entre les sexes.

Recherches à venir

Au cours de l'écriture, comme j'ai tenté de le montrer dans cette conclusion, un certain nombre de questions et d'enjeux est apparu. Ainsi, au terme de ce travail, j'entends poursuivre ma réflexion sur le rapport des corps à la violence et au pouvoir. Pour cela, je développerai mon travail dans deux directions que je conçois, à ce stade, en termes de verticalité et d'horizontalité. La première perspective, verticale, renvoie à la question des générations et consistera à articuler

les récits de vie des femmes avec lesquelles j'ai travaillé aux récits de leurs mères et de leurs filles. La seconde perspective, horizontale, m'amènera à recueillir les récits d'amies avec lesquelles elles partagent une expérience commune (violence conjugale et/ou divorce). J'interrogerai ainsi le rôle et la place des relations d'amitié dans leurs parcours. Cette réflexion me permettra de m'inscrire dans la démarche de l'anthropologie des sentiments et de l'anthropologie de l'amitié en interrogeant à la fois le rapport que ces femmes tissent entre elles et le rapport entretenu dans la relation ethnographique. Ce projet sera réalisé au moyen d'enquêtes menées en France et en Algérie.

En parallèle, j'approfondirai un questionnement sur la place et le rôle des récits de vie dans le texte anthropologique. En effet, si les récits ont constitué mes principaux matériaux ethnographiques, je les ai cependant principalement utilisés dans un mouvement de (re)construction de la biographie de mes interlocutrices. Aussi, j'envisage d'interroger, au regard de la construction de la relation ethnographique, les diverses temporalités des récits collectés au cours d'une même enquête. J'ai pu noter que les récits des femmes avec lesquelles j'ai travaillé appartenaient à différents régimes discursifs : un régime obligé, basé sur la répétition, qui les amène à raconter leur histoire devant les institutions auxquelles elles demandent assistance et protection ; un régime narratif reposant sur de complexes transactions entre corps et langage ; un régime marqué par la temporalité de la relation ethnographique. Aussi, il m'apparaît aujourd'hui nécessaire d'interroger les liens entre mémoires, narrations, récits et temporalités. Ce questionnement d'ordre méthodologique et épistémologique est d'autant plus important qu'il reste souvent difficile, comme nous l'avons vu, pour des femmes ayant fui la violence, de s'affranchir des tropes dans lesquels les discours publics, y compris ceux qui entendent dénoncer les violences à l'encontre des femmes, tendent à les enfermer : la souffrance, la honte, le silence et la culpabilité. Certes, ces émotions rongent leur témoignage et leur quotidien, mais devoir se raconter ainsi inlassablement les empêchent de se reconstruire et fait perdurer leurs souffrances.

À l'écoute des leçons que les femmes rencontrées au cours de ces huit dernières années ont elles-mêmes tirées, il m'a ainsi été possible de ne pas me laisser happer par les doutes et l'anxiété constamment ressentis face aux enjeux de l'énonciation des violences faites aux femmes. Quand bien même les doutes, comme l'étonnement et les incertitudes, sont des moteurs de la démarche anthropologique, il importe de les dépasser pour proposer des textes empreints d'une éthique de l'espoir.

BIBLIOGRAPHIE

- ABU-LUGHOD Lila, 1989, « Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World », *Annual Review of Anthropology*, n°18, pp. 276-306 ;
- 1993, *Writing Women's Worlds : in Bedouin Stories*, Berkeley, University of California Press ;
- 1998, *Remaking Women : Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton, Princeton University Press ;
- 2006, « L'illusion romantique de la résistance : sur les traces des transformations du pouvoir chez les femmes Bédouines », *Tumultes*, n°27, pp. 9-35 ;
- 2008a, *Sentiments voilés*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond (1999, *Veiled sentiments : Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, University of California Press) ;
- 2008b, « La femme musulmane. Le pouvoir des images et le danger de la pitié », *La revue internationale des livres et des idées*, n°6, pp. 29-39 ;
- 2009, « Écrire contre la culture. Réflexions à partir d'une anthropologie de l'entre-deux », in Cefaï Daniel (dir.), *L'engagement ethnographique*, pp 417-446 ;
- 2011, « Seductions of the "Honor Crime" », *Differences : A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 22, n°1, pp 17-63.
- ABU-LUGHOD Lila, LUTZ Catherine, 1990, *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ADDI Laouhari, 1999, *Les mutations de la société algérienne*, Paris, Éditions de la Découverte.
- AGERON Charles-Robert, 2005, (1968) *Les Algériens musulmans et la France, 1871-1919*, Saint-Denis, Éditions Bouchène.
- AGIER Michel, 1996, « Les savoirs urbains de l'anthropologie », in *Enquête*, n°4, pp. 35-58 ;
- 1999, *L'invention de la ville : banlieues, townships, invasions et favelas*, Paris, Éditions des Archives contemporaines ;
- 2004, *La sagesse de l'ethnologue*, Paris, Éditions L'œil neuf.
- AL-AHNAF Mustafa, BOTIVEAU Bernard, FRÉGOSI Franck, 1991, *L'Algérie par ses islamistes*, Paris, Éditions Karthala.
- ALI Zahra, 2012, *Féminismes islamiques*, Paris, Éditions de la découverte.
- ALTHABE Gérard, 1990, « Ethnologie du contemporain et enquête de terrain », *Terrain*, n°14,

AMÉRY Jean, 1995, *Par-delà le crime et le châtement. Essai pour surmonter l'insurmontable*, Paris, Éditions Actes Sud.

ANDRIJASEVIC Rutvica, 2005, « La gestion des corps : genre, images et citoyenneté dans les campagnes contre le trafic des femmes », in Hélène Rouch, Elsa Dorlin, Dominique Fougeyrollas-Schwebel, *Le corps, entre sexe et genre*, Paris, Éditions l'Harmattan, pp. 85-10.

ARKOUN Mohammed, 2010, *La question éthique et juridique dans la pensée islamique*, Paris, Éditions Vrin.

ASAD Talal, 2007, *On suicide bombing*, New York, Columbia University Press.

ANZALDÚA Gloria, 1991, « To(o) Queer the Writer : Loca, escrita y chicana », in Betsy Warland (dir.), *InVersions : Writings by Dykes, Queer ans Lesbians*, Vancouver, Press Gang Publishers.

BACHELARD Gaston 1932, *L'Intuition de l'instant*, Paris, Éditions Stock.

BADRAN Margot, 1994, *Feminists, Islam, and Nation : Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton, Princeton University Press ;
1996, *Feminism and Islam : Legal and Literary Perspectives*. Reading, Ithaca Press
2007, « Le féminisme islamique en mouvement », in *Existe-t-il un féminisme musulman ?*, Paris, Éditions l'Harmattan, pp. 49-69 ;
2009, *Feminism in Islam : Secular and Religious Convergences*, Oxford, Oneworld Publications ;
2010, « Où en est le féminisme islamique ? », *Critique internationale*, n°46, vol. 1, pp. 25-44.

BADRAN Margot, COOKE Miriam (dir.), 1990, *Opening the Gates : A Century of Arab Feminist Writing*, Londres, Indiana University Press.

BALANDIER George, 1974, *Anthropo-logiques*, Paris, PUF.

BARTHÉLEMY Pascale, CAPDEVILA Luc, ZANCARINI-FOURNEL Michèle, 2011,

« Femmes, genre et colonisations », *Clio*, n°33, vol. 1, pp. 7-22.

BAZIN Laurent, MENDES-LEITE Rommel, QUIMINAL Catherine, 2000, « Déclinaisons anthropologiques des sexualités », *Journal des anthropologues*, n°82-83, pp. 9-24, mis en ligne le 01 décembre 2001, consulté le 12 août 2012, URL : <http://jda.revues.org/3272>.

BEAUMONT Valérie, CAUVIN VERNER Corinne, POUILLON François, 2010, « Sexualités au Maghreb », *L'Année du Maghreb*, n°6, pp. 5-17.

BECKER Howard S., 1986, « Biographie et mosaïque scientifique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°62-63, pp. 105-110 ;
2002, *Les ficelles du métier. Comment conduire sa recherche en sciences sociales*, Paris, La Découverte (traduit de l'anglais par Jacques Mailhos).

BEKKAR Rabia, 1991, *Espaces et pratiques de femmes à Tlemcen : un cas de développement séparé ?*, Thèse de doctorat de sociologie, sous la direction de H. Raymond, Nanterre Paris-X ;
2004, « Femmes du Maghreb dans les sciences sociales », *Maghreb/Machrek*, n° 179, pp. 13-28.

BELARBI Aïcha, 1999, « La quête et la conquête d'un espace de vie : contraintes et opportunités pour les femmes migrantes », in Belarbi Aïcha (dir.), *Initiatives féminines*, Casablanca, Éditions le Fennec, pp. 64-75

BELHOUARI-MUSETTE Djamila, 2006, « Le combat des Algériennes pour la citoyenneté », *Naqd*, n°22-23, pp. 177-192 ;
2000, « Le mouvement féministe algérien (MFA) », *Cahiers du CREAD*, n° 53, pp. 63-66.

BENSA Alban, FASSIN Éric, 2002, « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain*, n° 38, pp. 5-20.

BENVENISTE Annie, MIRANDA Adelina, 2011, « Des usages controversés du genre », *Journal des Anthropologues*, n°124-125, pp. 13-23.

- BERENI Laure, DEBAUCHE Alice, LATOUR Emmanuelle, REVILLARD Anne, 2010, « Entre contrainte et ressource : les mouvements féministes face au droit », *Nouvelles Questions Féministes*, n°29, vol. 1, pp. 6-15.
- BERTAUX Daniel, 1997, *Les récits de vie*, Paris, Nathan Université.
- BESNIER Niko, 1994, « Polynesian gender liminality through time and space », in Herdt G., *Third sex, third gender. Beyond the sexual dimorphism in culture and history*, New York, Zone Books.
- BESSIN Marc, BIDART Claire, GROSSETTI Michel, 2010, « L'enquête sur les bifurcations : une présentation », in Bessin Marc, Bidart Claire, Grossetti Michel, 2010, *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, Éditions de la Découverte, pp. 7-19.
- BIEHL João, 2005, *Vita. Life in a Zone of Social Abandonment*, Berkeley, University of California Press.
- BIEHL João, LOCKE Peter, 2010, « Deleuze and the Anthropology of Becoming », *Current Anthropology*, vol. 51, n°3, pp. 317-351.
- BILGE Sirma, 2010, « Beyond Subordination vs Resistance : An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women », *Journal of Intercultural Studies*, vol. 31, n°1, pp. 9-29.
- BISSON Frédéric, 2011, « Ainsi marche Anna Cruz », *Multitudes*, n°46, pp. 181-188.
- BONNEMÈRE Pascale, THÉRY Irène, 2008, « Pour une anthropologie comparative de la distinction de sexe », in Bonnemère Pascale, Théry Irène (dir.), *Ce que le genre fait aux personnes*, Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 15-43.
- BONTE Pierre, 2000a, « L'échange est-il universel ? », *L'Homme*, n°154-155, pp. 39-65 ;
2000b, « Les lois du genre. Approches comparatives des systèmes de parenté arabes et touaregs », in Jamard Jean-Luc, Terray Emmanuel, Xanthakou Margarita, *En substances. Textes pour Françoise Héritier*, Paris, Éditions Fayard, pp 135-156.
- BONTE Pierre (dir.), 1994, *Épouser au plus proche. Inceste, Prohibitions et Stratégies*

matrimoniales autour de la Méditerranée, Paris, Éditions de l'EHESS.

BOUBEKER Ahmed, HAJJAT Abdellali, 2008, *Histoire politique des immigrations (post-coloniales), France, 1920-2008*, Paris, Éditions Amsterdam.

BOUDEFA Saliha, 1999, « Femmes et mouvement associatif en Algérie », *Awal*, n°20, pp. 60-75
2006, « Quelle Problématique pour le féminisme algérien ? », consulté le 3 mars 2013, URL : http://www.mediterraneas.org/article.php3?id_article=592.

BOUKHOBZA Noria, 2000, « « Mémoire de fille, histoires de quartier », un regard ethnologique », *Cahiers du CEDREF*, n°8-9, pp. 241-254, mis en ligne le 22 août 2009, Consulté le 30 juillet 2012, URL : <http://cedref.revues.org/203> ;
2002, *Les femmes dans l'ombre du jour, histoires d'une famille entre l'Algérie et la France*, Castelnau la Chapelle, Éditions L'Hydre ;
2005, « Les filles naissent après les garçons », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 21, n°1, pp. 227-242.

BOULOT Élisabeth, 2006, « Persécution des femmes et droit d'asile aux Etats-Unis : Bilan de dix ans de mobilisation et de jurisprudence », *Asylon(s)*, n°1, consulté le 1er août 2012, URL : <http://www.reseau-terra.eu/article495.html>.

BOURDIEU Pierre, 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de Trois études d'ethnographie kabyle*, Paris-Genève, Éditions Droz ;
1986, « L'illusion biographique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 62, n°62-63, pp. 69-72 ;
1998, *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil.

BOURGOIS Philippe, 2001, *En quête de respect. Le crack à New York*, Paris, Éditions du Seuil.

BOURGOIS Philippe, SCHEPER-HUGHES Nancy (dir.), 2003, *Violence in war and peace. An anthology*, Oxford, Blackwell Publishers.

BOUYAHIA Malek, 2011, « L'identité algérienne ou les ambiguïtés de la nation algérienne », in Berger Anne, Varikas Eleni (dir.), *Genre et Postcolonialismes : dialogues transcontinentaux*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, pp. 75-91.

BRAIDOTTI Rosi, 2003, « La pensée féministe nomade », *Multitudes*, n°12, pp. 27-38.

- BROCARD Lucie, LAMINE Haoua, GUEGUEN Morgane, 2007, « Droit d'asile ou victimisation ? », *Plein droit*, n°75, pp. 11-14.
- BRUCE Albert, 1995, « Anthropologie appliquée ou "anthropologie impliquée" ? Ethnographie, minorités et développement », in Baré Jean-François (dir.), *Les applications de l'anthropologie : un essai de réflexion collective depuis la France*, Paris, Éditions Karthala, pp. 87-118.
- BRUNER M. Edward, 1986, « Expérience and Its Expressions », in Bruner M. Edward, Turner W. Victor (dir.), *The anthropology of experience*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, pp. 3-30.
- BUTLER Judith, 2004, *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*, Paris, Éditions Amsterdam ;
 2005, *Trouble dans le genre*, Paris, Éditions de la Découverte ;
 2007, *Le récit de soi*, Paris, PUF ;
 2007a, « Pour ne pas en finir avec le « genre »... Table ronde », *Sociétés & Représentations*, vol. 24, n°2, pp. 285-306.
- CAMELIN Sylvaine, 2003, « Du Hadramaout aux Comores... et retour », *Journal des africanistes*, vol. 72, n°2, pp. 123-138 ;
 2005, « Au fil des générations, la migration hadramie », in Bendana Kmar, Boissevain Katia, Cavallo Delphine (dir.), *Biographies et récits de vie*, Paris, Servedit/Maisonnette et Larose, pp. 97-106 ;
 2011, « Mariam, une parole animée », in Massard-Vincent Josiane, Camelin Sylvaine, Jungen Christine (dir.), *Portraits : esquisses anthropologiques*, Paris, Petra, pp. 157-173 ;
 2013, « Des itinéraires dans le temps et dans l'espace », *Arabian Humanities* [En ligne], vol. 1, mis en ligne le 25 mars 2013, consulté le 03 juin 2013, URL : <http://cy.revues.org/1912>.
- CAMELIN Sylvaine, JUNGEN Christine, MASSARD-VINCENT Josiane, 2011, « Le portrait, une proposition anthropographique », in Massard-Vincent Josiane, Camelin Sylvaine, Jungen Christine (dir.), *Portraits : esquisses anthropologiques*, Paris, Petra, pp. 9-26.

- CARDI Coline, PRUVOST Geneviève, 2011a, « La violence des femmes : occultations et mises en récit », *Champ pénal* [En ligne], vol. 8, mis en ligne le 11 juin 2011, consulté le 21 septembre 2012, URL : <http://champpenal.revues.org/8039> ;
- 2011b, « La violence des femmes : un champ de recherche en plein essor. Bibliographie commentée », *Champ pénal* [En ligne], vol. 8, mis en ligne le 11 juin 2011, consulté le 21 septembre 2012, URL : <http://champpenal.revues.org/8102> ;
- 2012, « Penser la violence des femmes : enjeux politiques et épistémologiques », in Cardi Coline, Pruvost Geneviève (dir.), *Penser la violence des femmes*, Paris, Éditions de la Découverte, pp. 13-64.
- CATARINO Christine, MOROKVASIC Mirjana, 2005, « Femmes, genre, migration et mobilités », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 21, n°1, pp. 7-27.
- CERVILLE Maxime, 2009, « Quentin Tarantino et le (post)fémisme. Politiques du genre dans *Boulevard de la Mort* », *Nouvelles Questions Féministes*, Vol. 28, n°1, pp. 35-49.
- CHETCUTI Natacha, JASPARD Maryse (dir.), 2007, *Violences envers les femmes. Trois pas en avant deux pas en arrière*, Paris, Éditions Éditions l'Harmattan.
- CITTON Yves, 2011, « Axiomes de survie pour une rythmanalyse politique », *Multitudes*, n°46, pp. 213-216.
- CITTON Yves, VALENTOWITZ Saskia, 2012, « Habiter par le mouvement », *Multitudes*, n°49, mis en ligne le 20 juin 2012, consulté le 25 juillet 2012, URL : <http://multitudes.samizdat.net/Habiter-par-le-mouvement#nh1>.
- CLANCY-SMITH Julia, 2006, « Le regard colonial. Islam, genre et identités dans la fabrication de l'Algérie française 1830 1962 », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, n°1, pp. 25-39.
- CLASTRES Pierre, 1974, *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit.
- CLAVERIE Élisabeth, 1990, « La Vierge, le désordre, la critique », *Terrain*, n°14, mis en ligne le 17 juillet 2007, consulté le 21 janvier 2013, URL : <http://terrain.revues.org/2971>
- 2004, « Techniques de la menace », *Terrain*, n°43, pp. 15-30.

- CLAVERIE Élisabeth, JAMIN Jean, LENCLUD Gérard, 1984, « Une ethnographie de la violence est-elle possible ? », *Études rurales*, n° 95/96, pp. 9-21.
- CLIFFORD James, 1983, « De l'autorité en ethnographie », *L'ethnographie*, vol. 2, pp. 87-118.
- COLIN Joël, 1998, *L'enfant endormi dans le ventre de sa mère. Étude ethnologique et juridique d'une croyance au Maghreb*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan.
- CRAPANZANO Vincenzo, 1980, *Tuhami, Portrait of a Moroccan*, Chicago, The University of Chicago Press.
- CRENSHAW Kimberlé W., 1991, « Mapping the margins : intersectionality, identity politics, and violence against women of color », *Stanford law review*, n°43, vol. 6, pp. 1241-1299.
- CSORDAS J. Thomas, 2002, *Body/Meaning/Healing*, New York, Palgrave Macmillan.
- CUCHE Denys, 2009, « « L'homme marginal » : une tradition conceptuelle à revisiter pour penser l'individu en diaspora », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 25, n°3, mis en ligne le 01 décembre 2012, consulté le 30 août 2012, URL : <http://remi.revues.org/index4982.html>.
- CUSSET François, 2003, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, Éditions de la Découverte/Poche.
- DAKHLI Leyla, LATTE ABDALLAH Stéphanie, 2010, « Un autre regard sur les espaces de l'engagement : mouvements et figures féminins dans le Moyen-Orient contemporaine », *Le Mouvement Social*, n° 231, vol. 2, pp. 3-7.
- DAOUD Zakia, 1993, *Féminisme et politique au Maghreb, soixante ans de lutte (1930-1992)*, Paris, Éditions Maisonneuve & Larose ;
2004, « Politique et féminismes au Maghreb », in Gubin Éliane, Jacques Catherine, Rochefort Florence, Studer Brigitte, Thébaud Françoise, Zancarini-Fournel Michèle (dir.), *Le siècle des féminismes*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, pp. 370-385 ;
- DARKE Jane, 1996, « The man-shaped city », in Booth Chris, Darke Jane, Yeandle Susan (dir.), *Changing Places. Women's Lives in the City*, Basingstoke, Palgrave, pp. 88-99.

- DAS Veena, 1991, « Témoignages de femmes sur la violence durant la Grande Partition », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 7, n°1, pp. 31-41 ;
- 1995, *Critical Events : An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press ;
- 2001, « The act of witnessing. Violence, Poisonous Knowledge, and Subjectivity », in Das Veena, Kleinman Arthur (dir.), *Violence and Subjectivity*, Oxford, University of California Press ;
- 2007, *Life and Words. Violence and the descent into the ordinary*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press ;
- 2008, « Violence, Gender, and Subjectivity », *Annual review of anthropology*, vol. 37, pp. 283-299.
- DAUPHIN Cécile, FARGE Arlette (dir.), 1997, *De la violence et des femmes*, Paris, Éditions Albin Michel.
- DAVIS Angela, 1983, *Femmes, race et classe*, Paris, Éditions Des Femmes (traduit de l'anglais par Dominique Taffin et le Collectif des Femmes).
- DEBAUCHE Alice, HAMEL Christelle, 2013, « Violences des hommes contre les femmes : quelles avancées dans la production des savoirs ? », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 32, n°1, pp. 4-13.
- DE LAURETIS Teresa, 1987, *Technologies of gender. Essays on theory, film and fiction*, Bloomington, Indiana University Press ;
- 2007, *Théorie queer et cultures populaires. De Foucault à Cronenberg*, Paris, Éditions de la Dispute.
- DELEUZE Gilles, Parnet Claire, 1977, *Dialogues*, Paris, Éditions Flammarion.
- DELPHY Christine, 2001, *L'ennemi principal, tome 2 : penser le genre*, Paris, Éditions Syllepse.
- DELPHY Christine, FÜGER Hélène, HERTZ Ellen, MESSANT Françoise, MARTIN Hélène, SALA Alice, 2011, « Les relations d'amitié. Édito », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 30, n°2, pp. 24-33.
- DESCHAMPS Catherine, GAISSAD Laurent, TARAUD Christelle (dir.), 2009, *Hétéros*.

Discours, lieux, pratiques, Paris, Éditions Epel.

DE SUTTER Laurent, 2009, *Deleuze. La pratique du droit*, Paris, Éditions Michalon.

DÉSY Pierrette, 1978, « L'homme-femme (Les Berdaches en Amériques du Nord), *Libre — politique, anthropologie, philosophie*, vol. 78, n°3, pp. 57-102.

DI BELLA Maria Pia, 1992 (1991), « Honneur », in Pierre Bonte, Izard Michel (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, pp. 314-342.

DJEBAR Assia, 2002, *Vaste est la prison*, Paris, Le Livre de Poche.

DJERBAL Dalila, 2003, « Violence familiale, violence sociale, violence politique », *Nouveau millénaire, Défis libertaires*, consulté le 15 février 2007, URL : <http://1libertaire.free.fr/Violencefemmes03.html> ;

2006a, « La violence islamisée contre les femmes », *Naqd*, n°22-23, pp. 103-142 ;

2006b, « Affaire de « Hassi Messaoud », *Naqd*, n°22-23, pp. 11-40 ;

2010, « Les migrantes de l'intérieur », *Naqd*, n°28, pp. 141-157.

DOMINGUES Clara, LESSELIÈRE Claudie, 2008, « Sans-papiers et institutions françaises : paroles de sans-papiers », *Prochoix*, n°43, pp. 27-60.

DORLIN Elsa, 2005, « De l'usage épistémologique et politique des catégories de « sexe » et de « race » dans les études sur le genre », *Cahiers du genre*, n°39, pp. 83-105

2008a, *Sexe, genre, sexualités. Introduction à la théorie féministe*, Paris, PUF

2008b, *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, Paris, Éditions L'Harmattan.

DORLIN Elsa, FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL Dominique, ROUCH Hélène (dir.), 2005, « Introduction », in *Le corps, entre sexe et genre*, Paris, Éditions L'Harmattan/Cahiers du CEDREF, pp. 9-12.

DOUAIRE-MARSAUDON Françoise, 2008, « La crise des catégorisations relatives à l'identité sexuée. L'exemple du « troisième sexe » », in Théry Irène, Bonnemère Pascale (dir.), *Ce que le genre fait aux personnes*, Paris, Éditions de l'EHESS, Collection Enquêtes, pp. 277-296.

- DOWLING Colette, 2001, *Le mythe de la fragilité, Déceler la force méconnue des femmes*, Ivry, Le Jour Éditeur.
- DROEBER Julia, 2005, *Dreaming of Change. Young Middle Class Women and Social Transformation in Jordan*, Leiden, Brill Academic Publishers.
- EL-KADI Ihsane, 2003, « 1988-2002 : Chronique d'une guerre sans fin », *Confluences Méditerranée*, n°45, pp. 11-24.
- FABIAN Johannes, 1983, *Le temps des autres*, New York, Columbia University Press.
- FABRE Daniel, JAMIN Jean, MASSENZIO Marcello, 2010, « Jeu et enjeu ethnographique de la biographie », *L'Homme*, n°195-196, pp. 7-20.
- FAINZANG Sylvie, 1985, « Circoncision, excision et rapports de domination », *Anthropologie et sociétés*, n°9, vol. 1, pp. 117-127.
- FALQUET Jules, 1997, « La violence domestique comme torture, réflexions sur la violence comme système à partir du cas salvadorien », *Nouvelles Questions Féministes*, Vol. 18, n° 3-4, pp. 129-160.
- FALQUET Jules, NASIMA Moujoud, 2010, « Cent ans de sollicitude en France. Domesticité, reproduction sociale, migration & histoire coloniale », *Agone* [En ligne], n°43, mis en ligne le 18 juin 2012, consulté le 15 janvier 2013, URL : <http://revueagone.revues.org/925>.
- FANON Franz, 2001 (1959), *L'an V de la révolution algérienne*, Paris, Éditions de la Découverte.
- FARGE Arlette, 1994, *Le cours ordinaire des choses. Dans la cité du XVIIIe siècle*, Paris, Éditions du Seuil ;
 1997, « Proximités pensables et inégalités flagrantes, Paris, XVIIIe siècle », in Cécile Dauphin, Arlette Farge (dir.), *De la violence et des femmes*, Paris, Éditions Albin Michel, pp. 73-87 ;
 2000, *La chambre à deux lits et le cordonnier de Tel-Aviv*, Paris, Éditions du Seuil ;
 2007, *Effusion et tourment, le récit des corps. Histoire du peuple au XVIIIe siècle*, Paris, Éditions Odile Jacob.

FARMER Paul, 1997, « On Suffering and Structural Violence : A View from Below », in Kleinman Arthur (dir.), *Social Suffering*, Berkeley, Los Angeles-London, University of California Press, pp. 261-283.

FASSIN Didier, 1996, *L'Espace politique de la santé. Essai de généalogie*, Paris, PUF ;
1997, « La santé en souffrance », in Didier Fassin, Alain Morice, Catherine Quiminal (dir.), *Les lois de l'inhospitalité. Les politiques de l'immigration à l'épreuve des sans-papiers*, Paris, Éditions de la Découverte, pp. 107-123 ;
2000, « La supplique », *Annales Histoire, sciences sociales*, vol. 55, n°5, pp. 955-981 ;
2004a, « Et la souffrance devint sociale. De l'anthropologie médicale à une anthropologie des affections », *Critique*, vol. 680-681, pp. 16-29 ;
2004b, « L'incorporation de l'inégalité. Condition sociale et expérience historique dans le post-apartheid », in Didier Fassin (dir.), *Afflictions. L'Afrique du Sud de l'apartheid au sida*, Paris, Karthala, pp. 21-46 ;
2006, *Quand les corps se souviennent. Expériences et politiques du sida en Afrique du Sud*, Paris, Éditions de la Découverte ;
2008, « L'inquiétude ethnographique », in Bensa Alban, Fassin Didier (dir.), *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*, Paris, Éditions de la Découverte ;
2009, « Les économies morales revisitées », *Annales HSS*, n°6, pp. 1237-1266 ;
2012 (2009), « Frontières extérieures, frontières intérieures », in Fassin Didier (dir.), *Les nouvelles frontières de la société française*, Paris, La Découverte, pp. 5-24.

FASSIN Didier, MEMMI Dominique, 2004, « Le gouvernement de la vie, mode d'emploi », in Fassin Didier, Memmi Dominique (dir.), *Le gouvernement des corps*, Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 9-33.

FASSIN Didier, LE MARCIS Frédéric, LETHATA Todd, 2008, « Life & Times of Magda A. Telling a Story of Violence in South Africa », *Current Anthropology*, vol. 49, n°2, pp. 225-246.

FASSIN Éric, 2002, « Evénements sexuels. D'une "affaire" l'autre : Clarence Thomas et Monica Lewinsky », *Terrain*, n°38, pp. 21-40 ;
2007, « Une enquête qui dérange », in Chetcuti Natacha, Jaspard Maryse (dir.), *Violences envers les femmes : trois pas en avant, deux en arrière*, Paris, Éditions l'Harmattan, pp. 287-297.

- FATÈS Fériel, 1994, « Les associations des femmes algériennes face à la menace islamiste », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 15, n°2, pp. 51-65.
- FELDMAN Nehara, 2009, *Migrations de l'oppression : rapports sociaux de sexe et divisions du groupe des femmes au sein d'un segment de lignage originaire de la région de Kayes (Mali)*, thèse en sociologie sous la direction de Francine Muel-Dreyfus, EHESS, Paris ;
- 2011, « Relations familiales et rapports sociaux de sexe au Mali », *Journal des anthropologues*, n°124-125, pp. 199-220 ;
- 2012, « Violence domestique des femmes au Mali », in Cardi Coline, Pruvost Geneviève (dir.), *Penser la violence des femmes*, Paris, Éditions de La Découverte, pp. 231-244.
- FERHATI Barkahoum, 2007, « Les clôtures symboliques des Algériennes : la virginité ou l'honneur social en question », *Clio*, n°26, pp. 169-180 ;
- 2010, « Enquêter sur la prostitution en Algérie. Souvenirs de Bou-Saâda », *L'Année du Maghreb*, n°6, pp. 253-268, mis en ligne le 01 janvier 2013, consulté le 02 avril 2013, URL : <http://anneemaghreb.revues.org/891>.
- FOGEL Frédérique, 1997, *Mémoire du Nil, Les Nubiens d'Égypte en migration*, Paris, Éditions Khartala.
- FORTIER Corinne, 1998, « Le corps comme mémoire : du giron maternel à la fêrle coranique », *Journal des Africanistes*, vol. 68, n°1-2, pp. 199-223.
- FOUCAULT Michel, 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Éditions Gallimard ;
- 1976, *Histoire de la sexualité, 1, La volonté de savoir*, Paris, Éditions Gallimard ;
- 1984, *Histoire de la sexualité, 2, L'Usage des plaisirs*, Paris, Éditions Gallimard.
- FOUGEYROLLAS Dominique, HIRATA Helena, SENOTIER Danièle, 2003, « La violence, les mots, le corps », *Cahiers du genre*, n°35, pp. 5-20.
- FREEDMAN Jane, 2008, « Genre et migration forcé : les femmes exilées en Europe », in Falquet Jules, Rabaud Aude, Freedman Jane, Scrinzi Francesca (dir.), *Femmes*,

genre, migrations et mondialisation : un état des problématiques, Les cahiers du CEDREF, Université Paris Diderot-Paris 7, pp. 167-188.

FREEDMAN Jane, VALLUY Jérôme, 2007, *Persécutions des femmes : savoirs mobilisations et protections*, Paris, Éditions du Croquant.

GADANT Monique, 1995a, *Le nationalisme algérien et les femmes*, Paris, Éditions l'Harmattan
1995b, « La situation des femmes et des féministes dans la guerre civile algérienne », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 16, n°4, pp. 23-50.

GEERTZ Clifford, 1986, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, PUF.

GILLIGAN Carol, 1982, *In a different voice. Psychological theory and woman's development*, Cambridge, Harvard University Press.

GLOWCZEWSKI Barbara, 2007, « Survivre au désastre. 'We Got to Move on', disent les Aborigènes d'Australie », *Multitudes*, n°30, pp. 57-68.

GLOWCZEWSKI Barbara, SOUCAILLE Alexandre (dir.), 2011, *Désastres*, Paris, Éditions de L'Herne (Cahiers d'anthropologie sociale, n°7).

GOFFMAN Erving, 1975, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éditions de Minuit ;
1988, « La Ritualisation de la féminité », in Yves Winkin, *Erving Goffman, Les moments et leurs hommes*, Paris, Éditions du Seuil, pp. 150-185 ;
2002, *L'Arrangement des sexes*, Paris, Éditions de La Dispute, traduit de l'anglais par Hervé Maury.

GONZÁLES MORENO Juana María, 2009, « Les lois intégrales contre la violence à l'égard des femmes en Espagne. Une analyse à partir de la théorie féministe juridique », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 28, n°2, pp. 12-23.

GRABA Ghania, HADDAB Zoubida, 2007, « Femmes-objets ou femmes-sujets : les enjeux du Code de la famille en Algérie », in Amsatou Sow Sidibé, Badji Mamadou, Mbonda Ernest-Marie, Otis Ghislain (dir.), *Genre, inégalités et religion*, Éditions des Archives Contemporaines, Paris, pp. 37-48.

- GROSSI Miriam, 1988, *Discours sur les femmes battues : représentations de la violence sur les femmes au Rio Grande Do Sul*, Thèse de doctorat en sociologie sous la direction de Louis-Vincent Thomas, Paris V.
- GUERROUDJ Zineb, 1995, « Femmes en deuil », *Cahiers Intersignes*, n°10, pp. 181-187.
- GUILLAUMIN Colette, 1992, *Sexe, race et pratique du pouvoir*, Paris, Éditions Côté Femmes.
- GUILLERMOU Yves, 2010, « La mosquée dans l'école ou contre l'école ? », *Journal des anthropologues*, n°100-101, pp. 117-138, mis en ligne le 17 novembre 2010, consulté le 29 novembre 2012, URL : <http://jda.revues.org/1552>.
- HACHIMI ALAOUI Myriam, 2001, « 'Exilés' ou 'Immigrés' ? Regards croisés sur les Algériens en France et au Québec », *Confluences Méditerranée*, n°39, pp. 167-178 ;
 2007, *Les Chemins de l'exil. Les Algériens installés en France et au Canada depuis les années 1990*, Paris, Éditions l'Harmattan, collection « Logiques sociales » ;
 2009, « Rupture et incertitude, deux invariants des trajectoires d'exil », *EurOrient*, n°29, pp. 7-29 ;
 2010, « Surmonter l'exil par le militantisme. Le cas des femmes algériennes exilées au Québec », *Naqd*, n°28, pp. 265-286.
- HADDAB Zoubida, 1999, « Les femmes Algériennes dans le discours colonial », *Awal*, n°20, pp.77-88.
- HANDMAN Marie-Élisabeth, 1983, *La violence et la ruse. Hommes et femmes dans un village grec*, Aix-en-Provence, Edisud ;
 1997, « L'enfer et le paradis? Violence et tyrannie douce en Grèce contemporaine », in Dauphin Cécile, Farge Arlette (dir.), *De la violence et des femmes*, Paris, Éditions Albin Michel, pp. 110-128 ;
 2003, « Femmes violentées, femmes violentes », *Gradhiva*, n° 33, pp. 73-76 ;
 2008, « L'anthropologue et le système sexe/genre », *Connexions*, n° 90, pp. 77-85 ;
 2012, « Sociétés matrilineaires et violence des femmes », in Cardi Coline, Pruvost Geneviève (dir.), *Penser la violence des femmes*, Paris, Éditions de La Découverte, pp. 187-200.
- HANMER Jalna, 1977, « Violence et contrôle social des femmes », *Questions féministes*, n°1, pp. 68-88 ;

- 2013, « La violence comme contrôle social des femmes. Entretien avec Jalna Hanmer, sociologue britannique. Par Alice Debauche et Christelle Hamel », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 32, n°1, pp. 96-111.
- HARAWAY Donna, 1988, « Situated Knowledges : The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », *Feminist Studies*, vol. 14, n°3, pp. 575-599.
- HARBI Mohammed, 2004, « Témoignage d'un militant algérien sur les luttes pour l'émancipation des femmes », in Veauvy Christiane, Rollinde Marguerite, Azzoug Mireille (dir.), *Les femmes entre violences et stratégies de liberté. Maghreb et Europe du Sud*, Saint-Denis, Bouchène, pp. 43-50.
- HARDING Sandra G., 1991, *Whose science ? Whose knowledge ? Thinking from women's lives*, Cornell University Press.
- HÉRITIER Françoise, 1996a, *Masculin/Féminin, La pensée de la différence*, Paris, Éditions Odile Jacob ;
1996b, *De la violence*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- HÉRITIER Françoise, XANTHAKOU Margarita, 2004, *Corps et affects*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- HERMAN Élisabeth, 2011, « Idéal féministe et injonction à l'autonomie économique. Le travail social des associations luttant contre les violences conjugales », *Pensée plurielle*, n°26, pp. 81-92 ;
2012, « Paradoxes du travail social au sein des associations de lutte contre les violences conjugales », *Informations sociales*, vol. 169, n°1, pp. 116-124.
- HIRSCHKIND Charles, 2006, *The ethical soundscape : Cassette sermons and Islamic counterpublics*, New York, Columbia University Press.
- HOOBS bell, 1981, *Ain't I a woman ? Black women and feminism*, Boston, South End Press.
- HOUDART Sophie, 2002, « "On a découvert une mouche homosexuelle !" La mise en événement d'un objet scientifique », *Terrain*, n° 38, pp. 97-112.
- IRIGARAY Luce, 1987, « Le geste en psychanalyse », in Irigaray Luce, *Sexes et Parenté*, Paris, Éditions de Minuit, pp. 103-118.

- IVEKOVIC Rada, 2003, *Le sexe de la nation*, Paris, Éditions Léo Scheer.
- JAMOUS Raymond, 1981, *Honneur et Baraka : les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Cambridge, Paris, Cambridge University Press, Éditions de la MSH.
- JASPARD Maryse, 2005, *Les violences contre les femmes*, Paris, Éditions de la Découverte
2007, « L'enquête nationale sur les violences envers les femmes en France (Enveff) historique et contexte », in Chetcuti Natacha, Jaspard Maryse (dir.), *Trois pas en avant, deux pas en arrière*, Paris, L'Harmattan, pp. 25-38.
- JEUDY-BALLINI Monique, VOISENAT Claudie, 2004, « Ethnographier la peur », *Terrain*, n° 43, pp. 5-14.
- KATEB Kamel, 2004, « Les séparations scolaires dans l'Algérie coloniale », *Insaniyat*, n°25-26, pp. 65-100 ;
2006, *École, population et société en Algérie*, Paris, Éditions L'Harmattan.
- KENNEDY Ducan, 2008, *Sexy dressing*, Paris, Éditions Flammarion.
- KITOUNI-DAHMANI Naïma, 1996, « Femmes dans la tourmente coloniale », *Confluences Méditerranée*, n°19, pp. 39-52.
- KOBELINSKY Carolina, 2010, *L'accueil des demandeurs d'asile. Une ethnographie de l'attente*, Paris, Éditions du Cygne.
- KOFMAN Sarah, 1982, *Le Respect des femmes : Kant et Rousseau*, Paris, Éditions Galilée.
- LABDELAOUI Hocine, 2011, « Genre et Migration en Algérie », *Notes d'analyse et de synthèse, Série sur Genre et Migration module socio-politique, CARIM-AS 2011/12*, Robert Schuman Centre For Advanced Studies, San Domenico di Fiesole (FI) : Institut Universitaire Européen.
- LACOSTE-DUJARDIN Camille, 1985, *Des mères contre les femmes, Maternité et patriarcat au Maghreb*, Paris, Éditions de la Découverte ;
2008a, *La vaillance des femmes*, Paris, Éditions de la Découverte ;
2008b, « Teryel "l'ogresse" et féminités dévorantes en culture kabyles », in

Dermenjian Geneviève, Guilhaumou Jacques, Lapied Martine (dir.), *La puissance maternelle en Méditerranée. Mythes et représentations*, », Aix en Provence, Éditions Acte Sud, pp. 87-101.

LALAMI Fériel, 2003, « En écho à un itinéraire : présence et absence des femmes », in Bancel Nicolas (dir.), *De l'Indochine à l'Algérie*, Paris, La Découverte, pp. 105-111 ;
2006, « Une réforme en trompe-l'œil », *Confluences*, n°59, vol. 4, pp. 23-30 ;
2008, « L'enjeu du statut des femmes durant la période coloniale en Algérie », *Nouvelles questions féministes*, vol. 27, n°3, pp. 16-27 ;
2012, *Les Algériennes contre le code de la famille*, Paris, Presse de Sciences Po.

LARA Flores Sara Maria, 2012, « Division sexuelle des migrations internes et internationales en Amérique Latine », in *Le genre au cœur des migrations*, Cossée Claire, Miranda Adelina, Ouali Nouria, Djaouida Séhili (dir.), Paris, Éditions Petra, pp. 43-57.

LATTE ABDALLAH Stéphanie, 2006, *Femmes réfugiées palestiniennes*, Paris, PUF Paris ;
2006a, « Notes sur quelques figures récurrentes du corps et du genre dans les guerres de Palestine », *Casimodo*, n°9, pp. 181-196 ;
2006b, « Genre et politique », in Picard Elisabeth (dir.), *La politique dans le monde arabe*, Paris, Armand Colin, pp. 127-147 ;
2006c, « Politiques de la protection contre la violence familiale en Jordanie », *Naqd*, n°22/23, pp. 193-212 ;
2010, « Le féminisme islamique, vingt ans après : économie d'un débat et nouveaux chantiers de recherche », *Critique internationale*, n°46, vol. 1, pp. 9-23.

LAQUEUR Thomas, 1992, *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le sexe en Occident*, Paris, Éditions Gallimard (*Making sex, body and gender from the Greeks to Freud*, New-York, Harward University Press, 1990 pour l'édition originale.)

LAUGIER Sandra, MOLINIER Pascale, 2009, « Politiques du care », *Multitudes*, n°37-38, pp. 74-75.

LAZREG Marnia, 2010, « Féminisme et différence : les dangers d'écrire en tant que femme sur les femmes en Algérie », *Les cahiers du CEDREF*, n°17, pp. 73-105.

LEBAS Clotilde, 2011, « Par-delà les peurs : histoire d'une femme algérienne », in Glowczewski Barbara, Soucaille Alexandre (dir.), *Désastres*, Paris, Éditions de L'Herne (Cahiers

- d'anthropologie sociale, n°7), pp. 131-144 ;
- 2012, « La violence des femmes, entre démesure et ruptures », in Cardi Coline, Pruvost Geneviève, *Penser la violence des femmes*, Paris, Éditions de la Découverte, pp. 245-256.
- LE COUR GRANDMAISON Olivier, 2010, *De l'indigénat. Anatomie d'un monstre juridique : le droit colonial en Algérie et dans l'empire français*, Paris, Éditions de la Découverte.
- LEFEBVRE Henri, 1970, *La révolution urbaine*, Paris, Éditions Gallimard ;
- 1981, *Critique de la vie quotidienne : de la Modernité au modernisme*, Paris, Éditions Grasset ;
- 1992, *Éléments de rythmanalyse. Introduction à la connaissance des rythmes*, Paris, Éditions Syllepse.
- LEFEBVRE Henri, RÉGULIER Catherine, 1985, « Le projet rythmanalytique », *Communications*, n°41, pp. 191-199.
- LE RENARD Amélie, 2011, *Femmes et espaces publics en Arabie Saoudite*, Paris, Éditions Dalloz.
- LESSELIER Claudie, 2006, « Violences conjugales. Témoignages et expériences associatives », *Hommes et Migration*, n°1262, pp. 58-69 ;
- 2008, « Politiques d'immigration en France : appréhender la dimension de genre », in Falquet Jules, Rabaud Aude, Freedman Jane, Scrinzi Francesca (dir.), *Femmes, genre, migrations et mondialisation : un état des problématiques*, *Les cahiers du CEDREF*, Université Paris Diderot-Paris 7, pp. 189-208.
- LEWIN Ellen (dir.), 2006, *Feminist Anthropology : A Reader*, Oxford, Blackwel.
- LEWIS Oscar, 1978, *Les enfants de Sanchez. Autobiographie d'une famille mexicaine*, Paris, Éditions Gallimard (traduit de l'anglais par Céline Zins).
- LEZZA Nasr-Eddine, 2006, « Affaire des femmes de Hassi Messaoud. Le procès du procès », *Naqd*, n°22-23, pp. 41-46.
- LIEBER Marylène, 2007, « Quand les fait “anodins” se font menaces: A propos du harcèlement

- ordinaire dans les espaces publics », in Chetcuti Natacha, Jaspard Maryse (dir.), *Violence envers les femmes. Trois pas en avant deux pas en arrière*, Paris, L'Harmattan, pp. 187-197.
- MACKINNON Catharine, 1989, « Toward feminist jurisprudence », in MacKinnon Catharine, *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 237-249.
- MAHMOOD Saba, 2009, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, Éditions de la Découverte.
- MAKAREMI Chowra, 2008, « Participer en observant. Étudier et assister les étrangers aux frontières », in Bensa Alban, Fassin Didier (dir.), *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*, Paris, Éditions de la Découverte, pp. 165-183.
- MALABOU Catherine, 2009, *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*, Paris, Éditions Galilée.
- MANN Carol, 2006, « Les shahidé du monde traditionnel : le suicide des jeunes filles afghanes », *Esquisses*, n°5, consulté le 20 mai 2013, URL : <http://www.reseau-terra.eu/article439.html>.
- MARCUS George E., 1995, « Ethnography in/of the World System : The Emergence of Multi Sited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24, pp. 95-117 ;
2002, « Au-delà de Malinowski et après Writing Culture : à propos du futur de l'anthropologie culturelle et du malaise de l'ethnographie », *ethnographiques.org* [en ligne], n°1, consulté le 17 septembre 2012, URL de référence : <http://www.ethnographiques.org/2002/Marcus>.
- MASSARD-VINCENT Josiane, 2008, *Edie, une vie anglaise. Du portrait comme ethnographie*, Montreuil, Éditions Aux lieux d'être ;
2009, « Marcher pour gagner. Une candidate en campagne électorale dans un bourg anglais », *Ethnologie française*, n°39, vol. 4, pp. 733-741.
- MATHIEU Nicole-Claude, 1985a, « Femmes, matière à penser... et à reproduire », in Mathieu Nicole-Claude (dir.), *L'Arraînement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 5-16 ;

1985b, « Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie », in Mathieu Nicole-Claude (dir.) *L'Arraînement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 169-245 ;
 1991, *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Éditions Indigo & côté-femmes ;
 1998, « Remarques sur la personne, le sexe et le genre », *Gradhiva*, n°23, pp. 47-60.

MAUSS Marcel, 1989 (1926), *Manuel d'ethnographie*, Paris, Éditions Payot.

MEBROUKINE Ali, 2011, *Migrations, Genre et Relations internationales. Le cas de l'Algérie - Notes d'analyse et de synthèse*, Série sur Genre et Migration module juridique, CARIM-AS 2011/07, Robert Schuman Centre For Advanced Studies, San Domenico di Fiesole (FI), Institut Universitaire Européen, URL : <http://www.carim.org/index.php?callContent=484&callText=1554>, http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/15592/CARIM_ASN_2011_07.pdf?sequence=1.

MIANO BORUSSO Marinella, 2011, « Muxe et femminielli : genre, sexe, sexualité et culture », *Journal des Anthropologues*, n°124-125, pp. 179-198.

MILTON Kay, 1979, « Male bias in anthropology », *Man*, vol. 14, n°1, pp. 40-54..

MIRANDA Adelina, 2004, « Une frontière dans l'intimité. La confrontation culturelle entre femmes étrangères et femmes autochtones dans l'espace domestique », *Les Cahiers du CEDREF*, n° 12, pp. 115-135, mis en ligne le 02 juillet 2010, consulté le 27 août 2012, URL : <http://cedref.revues.org/551> ;
 2009, « Migrations féminines et perspective de genre en question », *Naqd*, n°26/27, pp. 55-71 ;
 2010, « Les multiples situations migratoires féminines dans la méditerranée », *Naqd*, n°28, pp. 21-34 ;
 2012a, « Les (en)jeux des échelles migratoires », in Cossée Claire, Miranda Adelina, Ouali Nouria, Djaouida Séhili (dir.), *Le genre au cœur des migrations*, Paris, Éditions Petra, pp. 21-25 ;
 2012b, « Les arrangements des femmes migrantes entre sphères productives et reproductives », in Cossée Claire, Miranda Adelina, Ouali Nouria, Djaouida Séhili (dir.), *Le genre au cœur des migrations*, pp. 149-163.

- MOHANTY Chandra Talpade, 2009, « Sous le regard de l'Occident : recherche féministe et discours colonial », in Dorlin Elsa (dir.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, pp. 149-182.
- MOORE Henrietta L., 1988, *Feminism and anthropology*, Cambridge, Polity Press.
- MOROKVASIC Mirjana, 2008, « Femmes et genre dans l'étude des migrations : un regard rétrospectif », in Falquet Jules, Rabaud Aude, Freedman Jane, Scrinzi Francesca (dir.), *Femmes, genre, migrations et mondialisation : un état des problématiques*, Les cahiers du CEDREF, Publications Universitaires Paris Diderot-Paris 7, pp. 33-56.
- MOUFFOK Ghania, 2006, « Violences et images de femmes dans la presse écrite algérienne », *Naqd*, n°22-23, pp. 91-102 ;
2008, « Les femmes algériennes dans la presse écrite. Entre conscient et inconscient, petite revue de détail », in Mohsen-Finan Khadija (dir.), *L'image de la femme au Maghreb*, Éditions Ville, pp. 71-98.
- MOUJOURD Nasima, 2003, « Partir seules. Heurs et malheurs de Marocaines en France », *Gradhiva*, n° 33, pp. 93-101 ;
2007, *Migrantes, seules et sans droits, au Maroc et en France. Dominations imbriquées et résistances individuelles*, thèse d'anthropologie sociale sous la direction de Marie-Élisabeth Handman, EHESS ;
2008, « Effets de la migration sur les femmes et sur les rapports sociaux de sexe : au-delà des visions binaires », in Falquet Jules, Rabaud Aude, Freedman Jane, Scrinzi Francesca (dir.), *Femmes, genre, migrations et mondialisation : un état des problématiques*, Les cahiers du CEDREF, Publications Universitaires Paris Diderot-Paris 7, pp. 57-79 ;
2005, (avec Dolorès Pourette) « "Traite" de femmes migrantes, domesticité et prostitution, à propos de migrations interne et externe », *Cahiers d'Études Africaines*, n°179-180, vol. 3, pp. 1093-1121 ;
2010, « Genre et migration. Entre androcentrisme et prisme de "la culture d'origine" », *Naqd*, n°28, pp. 55-75.
- MOUSSAOUI Abderrahmane, 1998, « La violence en Algérie. Des crimes et des châtiments », *Cahiers d'études africaines*, Vol. 38, n°150-152, pp. 245-269 ;
2001, « Du danger et du terrain en Algérie », *Ethnologie française*, vol. 31, n°1,

pp. 51-59 ;

2004, « La politique de l'injure. Une décennie meurtrière en Algérie », *REMM*, n°103-104, pp. 165-170 ;

2006, *De la violence en Algérie. Les lois du chaos*, Arles, Éditions Actes Sud/MMSH ;

2010, « Alliances bénies en Algérie : nouveaux liens maritaux en Islam », *L'Année du Maghreb*, n°6, pp. 79-98, mis en ligne le 01 janvier 2013, consulté le 29 avril 2013, URL : <http://anneemaghreb.revues.org/816>.

M'RABER Fadela, 1979, *La femme algérienne. Suivi de : Les Algériennes*, Paris, Éditions Maspéro.

NAEPELS Michel, 2006, « Quatre questions sur la violence », *L'Homme*, vol. 1, n°177-178, pp. 487-495.

OAKLEY Ann, 1972, *Gender and Society*, Londres, Harper Colophone Books.

PAIN Rachel, 1991, « Social geographies of women's fear of crime », *Transactions of the Institute of British geographers*, vol. 22, n°2, pp. 231-244.

PASSERON Jean-Claude, 1989, « Biographies, flux, trajectoires. Questions de l'extérieur », *Enquête*, n°5, mis en ligne le 10 février 2006, consulté le 10 septembre 2013, URL : <http://enquete.revues.org/document77.html>.

PASSERON Jean-Claude, REVEL Jacques, 2005, « Penser par cas. Raisonner à partir de singularités », in Passeron Jean-Claude, Revel Jacques (dir.), *Penser par cas*, Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 9-44.

PERCOT Marie, 2005, « Les infirmières indiennes émigrées dans le Golfe : de l'opportunité à la stratégie », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 21, n°1, pp. 29-54 ;

2007, « La migration des infirmières indiennes dans les pays du Golfe : un pas vers davantage d'autonomie », *Autrepart*, n°43, pp. 135-45 ;

2012, « Devenir infirmière pour pouvoir partir : étude d'une niche migratoire indienne », in Teissonnières Gilles, Terrolle Daniel (dir.), *À la croisée des chemins. Contributions et réflexions épistémologiques en anthropologie urbaine*, Éd. du croquant, Bellecombe-en-Bauges, pp. 171-194.

- PHETERSON Gail, 2001, *Le prisme de la prostitution*, Paris, Éditions L'Harmattan.
- PITT-RIVERS Julian, 1977, *Anthropologie de l'Honneur*, Paris, Éditions Hachette.
- POURETTE Dolorès, 2003, « Des mots aux maux. Les violences conjugales en Polynésie française », *Gradhiva*, n° 33, pp. 77-83.
- PRECIADO Beatriz, 2003, « Multitudes queer – notes pour une politique des "anormaux" », *Multitudes*, n°12, mis en ligne en mars 2003, consulté le 01 octobre 2009, URL : <http://multitudes.samizdat.net/Multitudes-queer> ;
 2005, « Biopolitique du genre », in *Le corps, entre sexe et genre*, Paris, Éditions L'Harmattan/Cahiers du CEDREF, pp.61-84 ;
 2008, *Testo Junkie. Sexe, drogue et biopolitique*, Paris, Éditions Grasset.
- PRUVOST Lucie, 1999, « Le code algérien de la famille à la recherche d'un projet de société », *Awal*, n°20, pp. 7-21 ;
 2002, *Femmes d'Algérie : Société, famille et citoyenneté*, Alger, Éditions Casbah.
- PRUVOST Geneviève, 2007, *Profession : policier. Sexe : féminin*, Paris, Éditions de la MSH.
- PUIG DE LA BELLACASA Maria, 2013, *Politiques féministes et construction des savoirs. "Penser nous devons" !*, Paris, Éditions L'Harmattan.
- QUERRIEN Anne, SELIM Monique, 2012, « La femme fétiche de la régression politique », *Multitudes*, mis en ligne le 20 juin 2012, consulté le 23 juillet 2012, URL : <http://multitudes.samizdat.net/La-femme-fetichede-la-regression>.
- QUIMINAL Catherine, 1998, « Comment peut-on être africaines en France ? », *Journal des anthropologues*, n°72-73, pp. 49-61, mis en ligne le 07 mai 2009, consulté le 04 août 2012, URL : <http://jda.revues.org/2698> ;
 2008, « Du contrôle colonial des femmes : unions, polygamie, sexualité », in Green Nancy L., Poinot Marie (dir.), *Histoire de l'immigration et question coloniale en France*, La Documentation Française, Paris, pp. 239-245 ;
 2009, « Entreprendre une anthropologie des migrations : retour sur un terrain », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 25, n°3, pp. 115-132.

- RAHAL-SIDHOUM Saïda, 1996, « Comme la lune et le soleil », *Confluences-Méditerranée*, n°17, pp. 65-77 ;
1994, « Le deuil et le fardeau... la férocité en sus », *Confluences-Méditerranée*, n°11, pp. 115-127.
- RAHOU Yamina, 2006, « Les mères célibataires : une réalité occultée », *Naqd*, n°22/23, pp. 47-60.
- RANCIÈRE Jacques, 1993, « L'histoire "des" femmes, entre subjectivation et représentation (note critique) », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 48, n° 4, pp. 1011-1018 ;
1995, *La Mésentente*, Paris, Éditions Galilée.
- REBUCINI Gianfranco, 2009, *Les masculinités au Maroc. Pour une anthropologie des genres et des sexualités dans la ville de Marrakech*, Thèse d'Anthropologie sociale et d'ethnologie, sous la direction de Jocelyne Dakhli, EHESS, Paris ;
2011, « Lieux de l'homoérotisme et de l'homosexualité masculine à Marrakech », *L'espace politique* [En ligne], n°13, vol. 1, mis en ligne le 03 mai 2011, Consulté le 14 juillet 2012, URL : <http://espacepolitique.revues.org/index1830.html>.
- REY Séverine, MARTIN Hélène, BÄSCHLIN Elisabeht, 2008, « Identités et conflits en méditerranée : un jeu de miroirs au détriment des femmes ? », *Nouvelles Questions féministes*, vol. 27, n°3, pp. 4-12.
- RIANO Yvonne, BAGHDADI Nadia, 2007, « "Je pensais que je pourrais avoir une relation plus égalitaire avec un Européen. Le rôle du genre et de l'imaginaire géographique dans la migration des femmes », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 26, n° 1, pp. 38-53.
- RICŒUR Paul, 1991, « Événement et sens », in Petit Jean-Luc (dir.), *L'événement en perspective*, Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 41-73.
- RIGONI Isabelle, SEHILI Djaouida, 2005, « Femmes dans la migration. Introduction », *Migrations Société*, Vol. 17, n° 99-100, pp. 67-73.
- RODARY Meriem, 2007, « Le travail des femmes dans le Maroc précolonial, entre oppression et résistance. Droit au travail ou accès aux bénéfices ? », *Cahiers d'Études Africaines*,

- n° 187-188, pp. 753-780 ;
- 2010, *De l'exclusion à la résistance : femmes, travail et classe à partir de neggafat et de neqqashat de Sidi Youssef Ben 'Ali, Marrakech*, thèse d'anthropologie sociale sous la direction de Tassadit Yacine, EHESS.
- ROUADJIA Ahmed, 1998, « La lutte des femmes laïques en Algérie », *Confluences Méditerranéennes*, n°27, pp. 61-70.
- ROFEL Lisa, 1999, *Other Modernities : Gendered Yearnings in China after Socialism*, University of California Press.
- ROMITO Patrizia, 2006, *Un silence de mortes. La violence masculine occultée*, Paris, Éditions Syllepse.
- RUBI Stéphanie, 2003, « Les comportements "déviant" des adolescentes des quartiers populaires: être "crapuleuse", pourquoi et comment? », *Travail, genre et sociétés*, n°9, pp. 39-70.
- RUBIN Gayle, 1998 « L'économie politique du sexe. Transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », *Les Cahiers du CEDREF*, n° 7, pp. 3-81 ;
- 2010, *Surveiller et jouir. Anthropologie politique du sexe*, Paris, Éditions Epel.
- RUSSELL-HOCHSCHILD Arlie 2004, « Le nouvel or du monde », *Nouvelles questions féministes*, vol. 23, n° 3, pp. 59-74
- 2000, « The nanny chain », *The American Prospect*, vol. 11, n° 4, pp. 32-36
- SALADIN d'ANGLURE Bernard, 1985, « Du projet "PAR.AD.I" au sexe des anges : notes et débats autour d'un "troisième sexe" », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 9, n° 3, pp. 139-17.
- SASSEN Saskia, 2010, « Mondialisations et géographie globale du travail », in Falquet Jules, Hirata Helena, Kergoat Danièle, Labari Brahim, Le Feuvre Nicky, Sow Fatou (dir.), *Le sexe de la mondialisation*, Paris, Presses de Science Po, pp. 27-39.
- SAUZON Virginie, 2012, « Virginie Despentes et les récits de la violence sexuelle : une déconstruction littéraire et féministe des rhétoriques de la racialisation », *Genre, sexualité & société* [En ligne], n° 7, mis en ligne le 01 juin 2012, consulté le 08 mars

2013, URL : <http://gss.revues.org/index2328.html>.

SCHWARTZ Olivier, 1993, « L'empirisme irréductible », postface à Anderson Niels, in *Le hobo : sociologie du sans-abris*, Paris, Éditions Nathan, pp. 265-308.

SCHWEIER Sibylle, 2007, « Un exemple de traitement des violences conjugales : la Fédération Solidarité Femmes », in Chetcuti Natacha, Jaspard Maryse, *Violences envers les femmes. Trois pas en avant, deux pas en arrière*, Paris, Éditions de L'Harmattan, pp. 95-114.

SEBBAR Leïla, 2006, « Les femmes du peuple de mon père », in Belorgey Jean-Michel, Sebbar Leïla, Taraud Christelle (dir.), *Femmes d'Afrique du Nord, Cartes postales (1885-1930)*, Saint-Pourçain-sur-Sioule, Éditions Bleu autour, pp. 7-30.

SIGNORELLI Amalia, 2011, « Genre : un concept désormais inutile », *Journal des Anthropologues*, n° 124-125, pp. 25-48.

SOUCAILLE Alexandre, 2011, « Le viol et la question du féminin », in Glowczewski Barbara, Soucaille Alexandre (dir.), *Désastres*, Paris, Éditions de L'Herne (Cahiers d'anthropologie sociale, n°7), pp. 115-130.

STRATHERN Marilyn, 1972, *Women in between. Female roles in a male world*, Londres, Seminar Press ;
1987, « An Awkward Relationship : the case of feminism and anthropology », *Signs*, vol. 12, n° 2, pp. 276-292 ;
1988, *The gender of gift. Problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.

STOLLER Robert, 1968, *Sex and Gender : On the Development of Masculinity and Femininity*, New York, Science House.

TABET Paola, 1979, Les mains, les outils, les armes, *L'Homme*, vol. 19, n° 3-4, pp. 5-61 ;
1985, « Fertilité naturelle, reproduction forcée », in Nicole-Claude Mathieu (dir.), *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 61- 146 ;
2004, *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échanges économique-sexuels*, Paris, Éditions l'Harmattan.

- TAHON Marie-Blanche, 1995, « Algérie : des femmes-cibles », *Recherches féministes*, vol. 8, n°1, pp. 133-143.
- TARAUD Christelle, 2008, « Genre, classe et "race" en contexte colonial et post-colonial – Une approche par la mixité sexuelle », in Théry Irène, Bonnemère Pascale (dir.), *Ce que le genre fait aux personnes*, Paris, Éditions de l'EHESS, Collection Enquêtes, pp. 153-171.
- TILLON Germaine, 1966, *Le Harem et les cousins*, Paris, Éditions du Seuil.
- TURNER Victor W., 1986, « Dewey, Dilthey, and Drama : An Essay in the Anthropology of Experience », in Bruner M. Edward, Turner W. Victor (dir.), *The anthropology of experience*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, pp. 33-44 ;
1990 (1969), *Le phénomène rituel. Structures et contre-structures*, Paris, PUF.
- VALENSI Lucette, 1969, *Le Maghreb avant la prise d'Alger (1790-1830)*, Paris, Éditions Flammarion ;
1968, « Le Maghreb pré-colonial : mode de production archaïque ou de mode de production féodal ? », *La pensée*, pp. 57-93.
- VALENTINE G ., 1992, « London's streets of fear », in Thornley A. (eds), *The Crisis of London*, Londres, Routledge, pp. 90-102.
- VEGA Cristina, 2003, « Interroger le féminisme. Action, violence, gouvernementalité », *Multitudes*, n°12, mis en ligne en mars 2003, consulté le 5 février 2009, URL : <http://multitudes.samizdat.net/Interroger-le-feminisme-Action>.
- WALKER Lenore, 1979, *The battered woman*, New-York, Éditions HaperCollins.
- WALLACH SCOTT Joan, 1988, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », *Les Cahiers du GRIF*, n° 37-38, pp. 125-153 ;
2007, *The Politics of the Veil*, Princeton, Princeton University Press.
- WEDEL Janet, 1978, « Ladies, We've Been Framed. Observations on Goffman's "The Arrangement Between the Sexes" », *Theory and Society*, vol. 5, n° 1, p. 113-125.

- WEST Candace, 1996, « Goffman in Feminist Perspective », *Sociological Perspectives*, vol. 39, n° 3, pp. 353-369.
- WEINER Anette, 1976, *Women of value, men of renown : New Perspectives on Trobriand Exchange*, Austin, London University of Texas Press.
- WITTIG Monique, 2001, *La Pensée straight*, Paris, Éditions Balland, (traduit de l'anglais par Marie-Hélène Bourcier).
- YACINE Tassadit, 1992, « Anthropologie de la peur : l'exemple des rapports hommes–femmes en Algérie », in Tassadit Yacine (dir.), *Amour, phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*, Paris, Éditions l'Harmattan/Awal, pp. 23-56 ;
1995, *Piège ou le combat d'une femme algérienne*, Paris, Éditions Awal/Publisud.
- ZAIDMAN Claude, 2002, « Ensemble et séparés », préface à la traduction en français de *L'Arrangement des sexes*, Éditions la Dispute, Paris.

ANNEXES

Liste des annexes

Annexe 1 : Notes méthodologiques

Annexe 2 : Histoires de vie et conditions des rencontres

Annexe 3 : Avant projet de code de la famille algérien (publié dans *Les Algériennes*, de Fadéla M'Rabet en 1967)

Annexe 4 : *Dans mon lit* : texte écrit par Samia

Annexe 5 : Impressions de terrain (carnet photographique)

Annexe 1 – Notes méthodologiques

Une méthodologie réticulaire, calquée sur la structure en réseaux des relations observées, m'a permis de construire mon enquête ethnographique. Ses principales étapes sont ici brièvement présentées :

– septembre 2005/mars 2007

observation participante des rencontres publiques organisées par une association de migrantes algériennes implantée en région parisienne ; entretiens biographiques avec deux de ses membres

– juillet 2006/février 2008

observation participante d'un cycle de séminaires organisé à Paris par un collectif d'associations féministes sur le thème « Regards croisés sur les luttes des femmes maghrébines » (de l'organisation des rencontres à la publication des actes)

– octobre 2007/juin 2011

observation participante des permanences juridiques hebdomadaires proposées par un collectif féministe parisien à des femmes étrangères et/ou exilées

– mars et mai 2008

séjour à Alger : rencontres et entretiens biographiques avec des militantes féministes ; observations dans un centre d'hébergement pour femmes (entretiens biographiques avec deux d'entre elles)

– octobre 2009

recherches documentaires et bibliographiques au Centre d'Information et de Documentation sur les Droits de l'Enfant et de la Femme d'Alger ; rencontres avec des militantes féministes connues précédemment ; deux séjours, d'une semaine chacun, dans l'ouest de l'Algérie, chez des femmes vivant l'année précédente au centre d'hébergement

– septembre 2010

deux séjours, d'une dizaine de jours chacun, dans l'ouest de l'Algérie (partage du quotidien

des femmes précédemment rencontrées et poursuite des entretiens biographiques)

Parallèlement, j'ai régulièrement rencontré des femmes algériennes avec lesquelles j'avais lié connaissance lors des permanences juridiques proposées par un collectif féministe parisien. J'ai partagé des moments de leur quotidien et mené avec elles une série d'entretiens biographiques. À l'exception de quatre séjours (de trois à cinq jours), dans l'est de la France, ces rencontres ont eu lieu à Paris et en région parisienne.

Repères biographiques et conditions des rencontres

Proposer ces repères biographiques n'a pas pour objectif de réduire des parcours de vie, tortueux et toujours singuliers, à un simple résumé, encore moins à une trajectoire linéaire et cohérente. Ces données socio-graphiques ne figurant pas toujours au fil du texte, il est ainsi possible de s'y reporter tout au long de la lecture. En d'autres termes, cette présentation sommaire de la vie de femmes rencontrées au cours de l'enquête a pour objectif de faciliter la lecture des pages précédentes.

Fériel

Née en Algérie en 1953 ; un frère

Mariée, mère de deux enfants (une fille et un garçon)

Arrivée en France en 1984

Elle vit et travaille en région parisienne, où elle anime des formations pour adultes

Étudiante à l'université d'Alger, Fériel découvre les avant-projets de code de la famille dans les années 1970. Outrée par la promulgation de ce texte en 1984, elle prend part aux combats menés par des militantes algériennes pour obtenir l'égalité des droits entre hommes et femmes et participe à la création de la première association de femmes en Algérie : APEL, l'Association Pour l'Égalité devant la Loi. Depuis, elle ne cesse de lutter pour l'abrogation du code de la famille. En 1984, elle et son époux se rendent en France pour une année sabbatique, où le couple décidera, au final, de s'installer. En 1990, Fériel fonde, avec d'autres militantes, APEL-Égalité à Paris, dans le but de relayer les luttes menées par des femmes en Algérie. Peu à peu, les militantes découvrent les effets de l'application du code de la famille en France. Elles inscrivent alors leurs actions entre la France et l'Algérie, où Fériel se rend régulièrement.

J'ai rencontré Fériel en 2006, lors d'un débat public où elle intervenait. Regrettant que les militantes féministes algériennes n'aient pas eu le temps d'écrire leur histoire, elle mène des enquêtes auprès d'elles afin de retracer et d'analyser l'histoire de leurs luttes. Notre relation s'est ainsi construite autour d'un intérêt mutuel pour nos recherches. Chemin faisant, Fériel a pris le temps de me relater à la fois son parcours et l'histoire des combats menés par des femmes algériennes pour arracher l'égalité devant la loi. Elle m'a également permis de rencontrer d'autres militantes, en France et en Algérie.

Dalila

Née en 1947 en Algérie

Mariée, une fille

Retraitée, elle vit à Alger

Après l'obtention de son baccalauréat, Dalila entame des études de commerce qui lui déplaisent. Elle les arrête au bout de deux ans pour assister Mouloud Mammeri dans ses recherches. Peu de temps après son mariage, elle tombe gravement malade. Elle se rétablit au bout de huit ans et reprend la librairie de son père jusqu'en 1984, date de l'adoption du code de la famille, texte qu'elle juge intolérable. Depuis, elle ne cesse de s'impliquer dans les luttes menées par des femmes algériennes pour demander l'égalité des droits et lutter contre les violences faites aux femmes. Elle milite tout d'abord au sein de l'Association pour l'Émancipation des Femmes – outre revendiquer l'égalité des droits et l'émancipation économique des femmes, l'association organise des projections de films et des expositions afin d'animer des débats sur la place des femmes dans la société. Au milieu des années 1990, Dalila crée sa propre association, *Bnet Fatma N'Soumer* (les filles de Fatma N'Soumer), pour combattre ce qu'elle appelle l'intégrisme religieux.

En 2007, elle est invitée en région parisienne par l'association APEL-Égalité pour témoigner des actions qu'elle mène auprès de femmes de la Mitidja, l'une des régions d'Algérie les plus meurtries par les années 1990 : l'accompagnement juridique et psychologique de femmes victimes du terrorisme vise leur émancipation. Fériel profite de ma présence pour nous présenter. Quelques mois plus tard, en mars 2008, je contacte Dalila à mon arrivée à Alger. Parallèlement à une série d'entretiens biographiques, je l'ai suivie dans ses déplacements quotidiens. Elle m'a également présenté des militantes féministes algéroises, dont les fondatrices et la présidente du centre d'hébergement pour femmes qui est devenu l'un des principaux sites de mon enquête. Par la suite, je lui ai rendu visite à chacun de mes séjours en Algérie.

Salima

Née en Algérie en 1978, un frère

Non mariée ; mère de deux garçons qu'elle élève seule

Vit à 200 km à l'ouest d'Alger

Travaille comme ouvrière dans une usine de faïence

Salima grandit dans une petite ville de l'ouest algérien. Suite à l'obtention de son baccalauréat en 1995, elle se rend à Alger pour y poursuivre des études universitaires. Deux ans plus tard, elle doit retourner dans sa ville natale pour s'occuper de sa mère mourante. Peu après la mort de cette dernière, le père de Salima se remarie. La jeune femme n'accepte pas sa réaction et se réfugie à Alger. Elle s'installe alors chez l'homme avec lequel elle avait eu une liaison au cours de ses études. Il lui promet de l'épouser, ce qu'il ne fera jamais. Il lui interdit de reprendre ses études, et de travailler, la bat et l'insulte régulièrement. Salima donne naissance à un premier garçon en 2002, puis à un second deux ans plus tard. N'étant pas mariée, il lui est impossible de retourner auprès de sa famille avec deux enfants. Au bout de sept ans, et après avoir transité par de nombreux centres, Salima trouve une place dans un centre d'hébergement algérois en 2007. Cette structure lui permet de travailler et prend en charge ses enfants – depuis, elle n'est plus retournée auprès de leur père.

Je rencontre Salima en mars 2008, alors qu'elle y est hébergée. Au cours de ce mois, puis dans le courant du mois de mai 2008, je passe régulièrement au centre, en fin de journée et pendant les week-ends. Salima souhaite partager son histoire, afin que des jeunes filles ne subissent pas le même sort qu'elle, ce qui la pousse à s'entretenir avec moi. En 2009, elle quitte le centre et retourne s'installer dans sa ville natale, où elle vit désormais dans un appartement avec ses deux enfants. Depuis, j'ai été lui rendre visite deux fois. Outre partager son quotidien, j'ai mené avec elle une série d'entretiens biographiques.

Flidja

Née en France en 1970 ; un frère et une sœur

Divorcée ; mère de trois enfants (une fille et deux garçons ; seul l'aîné vit avec elle)

Vit dans la maison que ses parents, émigrés en France, ont fait construire à 200 kms à l'ouest d'Alger

N'exerçant pas d'activité salariée, elle vit d'une pension d'invalidité versée par l'état algérien pour sa maladie psychique chronique, de l'argent envoyé par ses parents et des revenus que lui apportent les travaux de couture qu'elle effectue pour des voisines

Flidja vit en France jusqu'à ses dix-sept ans. Quelques mois avant ses dix-huit ans, elle fugue du domicile parental. Elle ne supporte plus les interdictions imposées par son père et désire vivre avec le jeune homme dont elle vient de tomber amoureuse. Le commissariat, puis un juge pour enfants sont saisis. Le père décide de retourner en Algérie, pour ne pas avoir à faire face à l'opprobre. Pour ne pas se retrouver seule, Flidja suit sa famille. Contrairement à son frère et sa sœur, elle ne poursuit pas ses études. Elle est rapidement mariée à un cousin qui lui interdit de travailler et de sortir. Elle élève ses trois enfants. Un soir, Flidja ébouillante son mari, car elle ne supporte plus qu'il la trompe constamment. Ce dernier accepte alors de la divorcer – par ailleurs, il obtient la garde de leurs trois enfants. En 2006, la mère de Flidja lui trouve une place dans un centre d'hébergement de la capitale algérienne.

C'est là que je la rencontre, en mars 2008. En mai 2009, elle quitte le centre pour s'installer dans la maison que ses parents ont fait construire dans la ville où elle est née. Je m'y suis rendue en octobre 2009 puis en septembre 2010, pour passer du temps auprès d'elle et poursuivre le recueil du récit de sa vie.

Yamina

Née en Kabylie en 1953, six sœurs et sept frères

Mariée, mère d'une fille (Rym)

Arrivée en France en octobre 2007

Elle obtient le statut de réfugiée en 2009

Vit dans l'est de la France où elle est à la recherche d'un emploi

Comme ses autres sœurs, Yamina est inscrite à l'École Normale Supérieure pour devenir institutrice. Au cours de ses études, elle découvre son attirance pour les femmes. À la suite de ses études, elle obtient un poste d'enseignante dans l'une des deux grandes villes de la Kabylie. Jusqu'à ses vingt-deux ans, elle refuse de se marier. Pour mettre fin aux pressions familiales et pour ne plus subir l'autorité et la brutalité d'un frère aîné, elle cède et accepte de se marier. Au bout de quelques mois, elle divorce. À cause des difficultés rencontrées par une femme divorcée pour obtenir un logement, elle vit dans un foyer pour étudiantes de la ville où elle travaille. Le week-end, elle rentre dans sa famille. Au bout de dix ans, son frère aîné la contraint, de nouveau à se marier. Yamina épouse alors un collègue de ce dernier, l'homme avec lequel elle a une fille.

En octobre 2007, elle apprend la disparition de la femme avec laquelle elle entretient une liaison secrète depuis des années. Ayant peur pour sa propre vie, elle fuit l'Algérie. En octobre 2007, elle s'adresse à un collectif féministe parisien animant des permanences juridiques dans lequel je suis impliquée. Nous nous y rencontrons – plus tard, elle me confiera avoir été rassurée, au regard de mon âge, de me voir venir vers elle pour lui demander plus de précisions sur les démarches qu'elle voulait entreprendre et la nature de l'aide qu'elle sollicitait. La rédaction de sa demande d'asile nécessite plusieurs semaines. Je prends alors connaissance des grands traits de son histoire. Rapidement, se tisse entre nous une étroite relation. Depuis 2007, elle vit dans l'est de la France, où elle a choisi de s'installer pour être plus proche de certain.e.s ami.e.s. Je m'y rends régulièrement. Après avoir été longtemps hébergée en CADA, elle vit à présent dans un appartement d'une ville de province. Ponctuellement, lors de mes visites ou lors de ses passages à Paris, où vit sa fille, je poursuis mon travail biographique.

Wassila

Née à Alger en 1968 ; trois sœurs et un frère

Divorcée depuis 2006 ; mère de deux enfants (une fille et un garçon qui vivent avec leur père, en Algérie)

Arrivée en France en février 2007, elle a obtenu un titre de séjour en 2008

Vit dans un studio parisien et travaille comme vendeuse dans un magasin

N'ayant pas obtenu son baccalauréat, Wassila décide de travailler. Un ami de son frère l'aide à trouver un emploi de secrétaire dans une administration publique. Elle y travaille deux ans, puis l'une de ses trois sœurs lui procure un emploi aux PTT, dans le service de traitement des chèques postaux. Elle y travaillera jusqu'à son départ en France, en 2007. L'homme auquel elle est mariée se rend régulièrement sur son lieu de travail – d'après lui, une femme mariée ne devrait pas travailler. Il vient l'insulter et la frapper devant ses collègues. Dès qu'elle le peut, Wassila se réfugie chez ses sœurs, sa mère ou des voisines, afin d'éviter les coups et les humiliations quotidiennes. Malgré le refus de sa mère, elle décide de divorcer en 2005. Elle obtient la garde de ses deux enfants, mais le père refuse de se plier au jugement. Quand elle obtient un visa touristique pour la France en février 2007, elle décide d'y reconstruire sa vie.

Je rencontre Wassila par hasard, alors que je m'entretiens avec un réalisateur franco-algérien – son dernier film aborde la question des violences faites aux femmes en Algérie. L'une de ses amies héberge Wassila qui vient tout juste d'arriver d'Alger. Il me demande conseil, m'interroge sur les démarches à effectuer pour obtenir un titre de séjour et profite de ma présence pour appeler les deux femmes. Pour l'élaboration de sa demande de titre de séjour, Wassila est soutenue par une association parisienne. Elle me sollicite régulièrement pour l'accompagner dans ses démarches. Parallèlement, nous apprenons à nous connaître et elle accepte de me livrer le récit de sa vie.

Samia

Née en 1952 dans le sud de la France – sa famille retourne en Algérie en 1961

Deux sœurs et un frère

Mariée, trois enfants (deux filles et un garçon)

Arrivée en France en 2002, elle a obtenu une autorisation provisoire de séjour pour soins en juillet 2013

Vit dans un foyer pour femmes à Paris

Samia est mariée à l'âge de dix-sept ans au jeune homme qu'elle a rencontré à la sortie du lycée et dont elle croit être tombée amoureuse. Rapidement, elle découvre que son mari la trompe. Il lui interdit de travailler, de sortir. Seule l'expérience de la maternité lui procure un peu de bonheur. Ayant elle-même grandi sans son père, elle a toujours refusé de séparer ses deux filles de leur père. En 2002, Samia arrive en France avec le visa touristique que son mari lui a procuré – il avait décidé qu'elle devait s'occuper de leur fils alors étudiant en région parisienne. Pendant plus de dix ans, Samia reste en situation dite irrégulière ; ses demandes de titre de séjour ont maintes fois été rejetées. Elle refuse de demander le divorce, ce qui, aux dires de militantes féministes, faciliterait les choses. Après avoir enduré les coups, l'humiliation, les privations et l'enfermement pendant trente ans, elle préfère ne pas prendre le risque de faire perdre à ses deux filles leur part d'héritage (si leur père se remariait, il pourrait avoir d'autres enfants et alors dilapider l'héritage).

Dans l'espoir d'obtenir un titre de séjour, Samia a régulièrement fréquenté les permanences juridiques d'un collectif féministe parisien. Nous nous y sommes rencontrées en 2009. Impliquée dans ce collectif, je n'ai pas relevé les premières fois où j'ai croisé Samia. Elle venait voir s'il n'y avait pas pour elle une chance de régularisation ou demander plus de détails sur les réformes du Code de l'Entrée et du Séjour des Étrangers et du Droit d'Asile. D'autres fois, elle accompagnait une compagne d'infortune, une amie algérienne munie d'une Autorisation Provisoire de Séjour pour soin. Nous nous saluions, échangeons quelques mots. J'appris rapidement qu'elle était algérienne ; elle sut que je connaissais son pays pour y avoir été plusieurs fois. À la fin d'une permanence, elle vint vers moi et me dit : « c'est donc toi qui fais des recherches en Algérie ». Elle paria que je travaillais sur les violences faites aux femmes.

J'acquiesçai ; elle n'en fut pas étonnée, ajoutant : « de toute façon, en Algérie, tous les hommes prennent leurs femmes pour des paillassons ». À mesure que ces brefs échanges se multipliaient, nous avons noué une relation suffisamment étroite pour qu'elle accepte de me faire part de son histoire. Depuis, nous nous rencontrons régulièrement. Quand elle ne vient pas chez moi, nous nous retrouvons à Paris, à la terrasse d'un café, dans un parc, dans une salle de cinéma ou lors des manifestations organisées par le centre qui l'héberge.

Karima

Née en 1981, deux sœurs et un frère

Arrivée en France en 2006 avec un titre de séjour étudiant

Mariée en 2008 ; divorcée depuis 2011

Vit en collocation avec une amie en banlieue parisienne et travaille dans l'industrie pharmaceutique

En octobre 2006, Karima s'installe dans l'est de la France pour y poursuivre ses études universitaires dans l'ingénierie pharmaceutique. Son père l'a toujours soutenue dans ses projets. Connaissant les difficultés rencontrées par des jeunes femmes en Algérie, c'est lui qui l'a incitée à se rendre en France, où lui-même a passé une partie de sa vie. Deux ans plus tard, en 2008, Karima épouse le jeune homme qu'elle fréquente depuis trois ans. Le couple s'installe chez les parents de ce dernier. Dès lors, il surveille tous les déplacements de Karima qui a l'impression de ne pas être son épouse mais plutôt la bonne à tout faire de ses beaux-parents. En janvier 2010, elle décide de mettre fin à cette situation et s'en va.

En février 2010, une amie de Yamina me présente Karima car elle pense que je peux lui venir en aide : alors qu'elle vient de quitter le "domicile conjugal" et s'apprête à demander le divorce, Karima a peur que sa demande de renouvellement de titre de séjour soit refusée par la préfecture. Elle me demande conseil et soutien pour la rédaction de sa demande de renouvellement. Nous nous sommes alors progressivement liées l'une à l'autre et nous rencontrons régulièrement depuis.

Annexe 3 : Avant projet de code de la famille algérien
(publié dans Les Algériennes, de Fadéla M'Rabet en 1967)

A 4761

fadéla
m'rabet



la femme
algérienne
suivi de
les algériennes

nouvelle édition

FRANÇOIS MASPERO
1, place paul-painlevé, V°
PARIS
1979

A 4761

© 1965, 1967, 1969, Librairie François Maspero.

La présente édition reprend en un seul volume les deux livres *La femme algérienne* (Cahiers libres n° 66) et *Les Algériennes* (Cahiers libres n° 103).

ISBN 2-7071-0252-0

I

La femme algérienne

Ce projet qui « n'existe pas »...

Au moment où je termine ce travail, je reçois le texte du projet de code de la famille — projet à l'origine des discussions, rumeurs et démentis qu'on a rappelés.

Le voici. Il se passe de tout commentaire.

Titre I. — DU MARIAGE

Art. 1. — Le mariage est un contrat légal et solennel entre deux personnes de sexe différent ayant pour but, à titre durable, la fondation d'une famille sur la base de la confiance, de la fidélité et du respect réciproque.

Le chef de famille est le mari, et le domicile conjugal est celui du mari ¹.

Art. 2. — Les fiançailles ne constituent qu'une promesse de mariage. Néanmoins, si la rupture n'est pas imputable au fiancé, il peut demander la restitution des présents, sauf stipulation contraire.

Art. 3. — Le mariage est valablement conclu par l'échange du consentement des parties, exprimé en personne verbalement et publiquement devant le juge ou l'officier de l'état civil, en présence de deux témoins majeurs. Le consentement doit être libre, exempt de fraude ou de violence, non équivoque, ni assujéti à terme ou à une condition. *La validité du mariage est subordonnée à la fixation d'une dot* versée par le mari à l'épouse et à l'approbation du tuteur, le cas échéant.

Art. 4. — L'aptitude au mariage s'acquiert pour l'homme à dix-huit ans et pour la femme à seize ans révolus.

Toutefois, une dispense d'âge peut être accordée par le juge pour des motifs graves et dans l'intérêt manifeste des époux. Les deux époux doivent être sains d'esprit, exempts d'empêchements légaux.

Art. 5. — Lorsque le tuteur matrimonial s'abstient de donner son consentement dans le cas où le consentement est requis, la partie intéressée saisit le juge qui se prononce par ordonnance non susceptible de recours, sur la nomination d'un autre tuteur.

Art. 6. — Le juge peut autoriser le mariage du dément ou du simple d'esprit, s'il est établi sur le plan médical que son mariage peut lui être salutaire, à condition que l'autre partie soit informée de la maladie et donne son consentement au mariage.

Art. 7. — Le mariage du prodigue ne peut être validé que par le consentement de la personne ayant obtenu son interdiction, laquelle peut demander la dissolution du mariage avant sa consommation, judiciairement.

Art. 8. — Tout contrat de mariage doit être constaté par un acte authentique dont une loi spéciale déterminera la forme. Par dérogation, tout mariage

1. Souligné par F.M., comme les autres passages.

conclu publiquement avant l'entrée en vigueur du présent code doit être constaté par décision de justice.

Art. 9. — En cas de perte ou de détérioration de registres de l'état civil, le mariage y inscrit sera constaté par un jugement opposable aux tiers.

Art. 10. — Le contrat de mariage contient les énonciations suivantes :

- les consentements des parties, conformément à l'art. 3 ci-dessus ;
- les noms et prénoms des parents des époux ;
- les noms, prénoms, date et lieu de naissance, profession et domicile de chacun des époux ;

— l'autorisation donnée par le tuteur matrimonial ;

— la dispense d'âge, le cas échéant.

Art. 11. — Le juge ou l'officier d'état civil compétent est celui du domicile des époux ou de l'un d'eux.

Art. 12. — Le juge rédige le contrat de mariage sur le vu d'une ampliation de l'acte de naissance de chacun des époux, établie moins de trois mois avant la date du mariage et portant toutes les inscriptions en marge. Il délivre à chaque partie copie du contrat et en transmet dans les trois jours un extrait à l'officier d'état civil et fait remettre aux époux le livret de famille.

Si le mariage est conclu devant l'officier d'état civil, le livret de famille est délivré aux époux séance tenante.

Art. 13. — L'officier d'état civil doit inscrire le mariage en marge de l'acte de naissance de chaque époux, si le lieu de mariage est celui de la naissance. Dans les autres cas, il transmet l'extrait du contrat de mariage à la mairie du lieu de naissance pour la suite qu'il comporte.

Art. 14. — Les mariages conclus publiquement avant l'entrée en vigueur du présent code seront inscrits au registre de l'état civil, conformément aux deux articles précédents.

Art. 15. — Un délai de trois ans à partir de l'entrée en vigueur du présent code est fixé pour l'inscription des mariages conclus sans formalités légales. Tout mariage conclu après ledit délai sans observer les dispositions du présent code entraîne pour le mari et pour toute personne y ayant pris part une peine de trois mois d'emprisonnement et de mille dinars d'amende, ou l'une de ces deux peines seulement.

Art. 16. — Tout juge ou officier d'état civil qui n'observe pas les formalités prescrites aux articles précédents est passible d'une amende de 200 à 500 dinars.

DE LA TUTELLE MATRIMONIALE

Art. 17. — Les tuteurs matrimoniaux sont, par ordre de priorité :

- le fils,
- le père ou le tuteur testamentaire désigné par lui,
- le frère,
- le fils du frère,
- le grand-père paternel,

et ainsi de proche en proche, suivant le degré de parenté, la qualité de germain l'emportant sur tout autre ;

- le parent nourricier.

Les personnes n'ayant aucun tuteur sont placées sous la tutelle matrimoniale du juge.

Art. 18. — Le mineur, l'interdit et la femme, même majeurs, ne peuvent contracter mariage sans le consentement de leur tuteur matrimonial.

Si le tuteur s'abstient de donner son consentement, le juge en décide conformément à l'article 5.

Art. 19. — Tout juge ou officier d'état civil qui passe le contrat de mariage d'un mineur, d'un interdit ou d'une femme sans le consentement du tuteur matrimonial, est passible des peines prévues par la loi.

DES CONDITIONS

Art. 20. — Le contrat de mariage peut comporter des conditions telles que l'engagement du mari de ne pas prendre une seconde femme, ou de permettre à l'épouse d'exercer une profession. Pareilles conditions sont valables, et en cas de défaillance, la femme peut demander le divorce. Le divorce demandé avant la consommation du mariage n'entraîne pas de dommages-intérêts.

Toute condition contraire à l'essence du contrat de mariage est nulle, telle que la condition exigée par la femme de non-consommation, ou de non-habitation.

DU MAHR (Dot)

Art. 21. — Tout ce qui peut également être l'objet d'une obligation peut servir de mahr. Le mahr appartient à l'épouse exclusivement et son règlement peut se faire comptant ou à terme, partiellement ou totalement. La totalité du mahr est due à l'épouse par la consommation du mariage ou par le décès préalable.

Art. 22. — Le tuteur matrimonial, qu'il s'agisse du père ou d'un autre, ne peut rien percevoir du prétendant pour lui-même ou contrepartie du mariage auquel il consent à titre de tuteur.

Art. 23. — L'époux ne peut contraindre son épouse à la consommation du mariage avant de lui avoir versé le mahr. En cas de non-paiement avant la consommation, le mahr est considéré comme une dette de l'époux vis-à-vis de l'épouse, sans qu'il y ait lieu à dissolution du mariage pour défaut de paiement.

Art. 24. — En cas de dissolution volontaire de la part de l'époux avant la consommation du mariage, l'épouse a droit à la moitié du mahr. En cas de dissolution pour vice rédhibitoire constaté chez l'épouse, elle n'a aucun droit au mahr, et en cas de dissolution postérieure à la consommation pour vice rédhibitoire constaté chez l'époux, la totalité du mahr est due à l'épouse.

Art. 25. — En cas de contestation entre conjoints au sujet du versement du mahr, il est fait foi aux dires de l'épouse si la contestation intervient avant la consommation du mariage, et à ceux de l'époux dans le cas contraire, et ce, faute de preuve apportée par l'une ou l'autre des parties.

DES EMPÊCHEMENTS AU MARIAGE

Art. 26. — Les empêchements au mariage sont de deux sortes : perpétuels et temporaires.

Les empêchements perpétuels résultent de la parenté, de l'alliance, la parenté par allaitement et du serment d'anathème (*lian*).

Les empêchements temporaires résultent de l'indisponibilité de la femme pour cause de mariage ou de retraite légale (*idda*), du troisième divorce, de la proche parenté entre la première et la seconde épouse, du dépassement du nombre d'épouses autorisé par la loi et de la religion non musulmane de l'époux.

Art. 27. — Est prohibé pour cause de parenté, le mariage de toute personne avec :

- ses ascendants;
- ses descendants;
- les ascendants *ad infinitum* de ses descendants au premier degré;
- les descendants au premier degré de ses ascendants *ad infinitum*.

Art. 28. — Est prohibé pour cause de parenté par alliance le mariage de tout homme avec :

- les ascendants de ses épouses par le fait même;
- les descendants de ses épouses, à condition qu'il y ait eu consommation du mariage avec l'ascendante;
- les épouses de ses ascendants et de ses descendants à tous les degrés par le seul fait de la conclusion du mariage.

Art. 29. — Les prohibitions résultant de la parenté de lait sont celles résultant de la parenté.

L'enfant allaité est seul considéré comme enfant de la nourrice et de son époux. L'allaitement ne constitue un empêchement au mariage que s'il a lieu au cours des deux premières années du nourrisson.

Art. 30. — *Le serment d'anathème (lian) entraîne la dissolution du mariage et constitue un empêchement perpétuel à tout nouveau mariage entre les époux.*

Art. 31. — Sont prohibés à titre temporaire :

- le mariage d'une femme en lien matrimonial avec un tiers, ou en période de retraite légale;
- la reprise en mariage de l'épouse divorcée trois fois successives, tant qu'elle n'a pas conclu et consommé un mariage avec un autre époux;
- le mariage avec une seconde épouse qui, si elle avait été de sexe différent, n'aurait pu, en raison de sa proche parenté avec la première épouse dont le mariage n'est pas dissous, contracter mariage avec celle-ci, telles que deux sœurs ou une tante et une nièce.

Art. 32. — *Est prohibé le mariage d'une musulmane avec un non-musulman.*

Art. 33. — *Le mariage avec une seconde épouse ne peut être conclu que sur autorisation spéciale du juge.*

Cette autorisation n'est accordée qu'après enquête minutieuse portant sur les motifs qui justifient ce second mariage, tels que la maladie chronique et incurable de l'épouse, ou sa stérilité confirmée par expertise médicale ordonnée par le juge. En accordant l'autorisation, le juge prend en considération la situation matérielle et morale tant de l'époux que de la première épouse.

Art. 34. — Quiconque aurait, tout en étant en lien matrimonial légal, pris une seconde femme sans autorisation, est passible d'une peine d'emprisonnement de six mois à deux ans et d'une amende de mille à trois mille dinars ou de l'une de ces deux peines seulement, et ce, sans préjudice de la dissolution du second mariage, et même si ce dernier n'a pas été conclu dans les formes légales. Est passible des mêmes peines le conjoint qui contracte, en connaissance de cause, mariage qui contrevient aux dispositions du présent article.

Les mêmes peines sont applicables à toute personne ayant pris directement part à la conclusion de pareil mariage.

DU MARIAGE VICIÉ ET DE SES EFFETS

Art. 35. — Est vicié tout mariage comportant une condition incompatible avec l'essence du contrat de mariage, ou qui ne répond pas aux dispositions du présent code.

Art. 36. — En cas de poursuites pénales en vertu de l'article 34, il sera statué par un seul jugement sur l'infraction et sur le vice entachant le mariage.

Art. 37. — Le mariage vicié est résolu de plein droit et n'entraîne aucun effet avant la consommation. Les effets suivants découlent de la consommation d'un mariage vicié :

- 1) l'attribution à la femme du *mahr* fixé conventionnellement ou par décision du juge;
- 2) la filiation;
- 3) l'observance par la femme de la retraite légale (*idda*) à partir du jour de la dissolution effective;
- 4) l'empêchement au mariage pour cause de parenté par alliance.

OBLIGATIONS DES ÉPOUX

Art. 38. — L'époux doit bien traiter son épouse, la considérer comme la compagne de sa vie aussi bien dans les bons jours que dans les mauvais jours et l'entretenir ainsi que ses enfants par elle, selon ses moyens.

L'épouse doit à son époux la déférence due au chef de famille, l'obéissance et l'exécution de ses devoirs conjugaux conformément aux convenances.

Art. 39. — L'épouse a l'entière liberté d'administrer et de disposer de ses biens personnels.

Art. 40. — Au cas où l'un des conjoints subit un préjudice du fait de l'autre, le juge peut ordonner toute mesure susceptible de les concilier, telle que l'habitation dans un bon voisinage de leur choix ou fixé par le juge.

En cas de contestation au sujet de la propriété des objets mobiliers garnissant la maison conjugale et en l'absence de preuve certaine, il sera fait foi, après serment, aux dires du mari s'il s'agit d'objets d'un usage habituel aux hommes; et aux dires de la femme, s'il s'agit d'objets habituels aux femmes.

Les objets qui sont utilisés indistinctement par les hommes et par les femmes seront, après serment de l'un et l'autre des époux, partagés entre eux.

Si la contestation porte sur des marchandises, celles-ci seront attribuées, après serment, à celui des conjoints qui exerce une activité commerciale.

Art. 41. — Les dispositions de l'article précédent s'appliquent aux contestations entre l'époux survivant et les héritiers du conjoint décédé, quant à la propriété des objets contenus dans la maison conjugale.

Art. 42. — La restitution des présents faits par l'époux à son épouse après le mariage, ou de ce qui en reste, même ayant subi un changement, est due à l'époux en cas de dissolution avant la consommation pour une cause attribuable à l'épouse. Il n'y a lieu à aucune restitution si la dissolution intervient après la consommation du mariage.

Titre II. — DE LA DISSOLUTION DU MARIAGE

Art. 43. — Le mariage est dissous par le décès, la résolution ou le divorce.

Art. 44. — Le décès de l'un des conjoints entraîne la dissolution du mariage, sans préjudice des effets de celui-ci, tels que la filiation, l'observance par l'épouse survivante de la retraite légale (*idda*), son droit à la partie non échue du *mahr* et sa vocation héréditaire.

Art. 45. — Le mariage vicié est dissous par la résolution. Il entraîne les effets énumérés à l'art. 37 du présent code.

Art. 46. — La dissolution du mariage par le divorce n'est prononcée que par décision de justice et dans les cas suivants :

a) sur la demande de l'un des deux conjoints pour cause d'adultère imputable à l'autre ou pour cause de condamnation à une peine dégradante après la conclusion du mariage;

b) sur la demande de l'un des deux conjoints pour cause de mauvais traitements, de coups ou d'injures graves rendant impossible le maintien de la vie conjugale;

c) sur la demande commune des conjoints en cas de consentement mutuel;

d) sur la demande de l'épouse en cas de l'inexécution par l'époux de son obligation d'entretien ou en cas de son absence;

e) sur la demande de l'époux d'exercer son droit à la répudiation.

Art. 47. — Le juge compétent est celui du domicile de l'un ou de l'autre conjoint. L'introduction de la demande devant le juge du domicile de l'un des conjoints le rend seul compétent.

Art. 48. — En cas de consentement mutuel, les époux présentent leur demande verbalement au juge, lequel fixe la date et l'heure de leur comparution. Dans les autres cas, le conjoint demandeur présente verbalement sa demande au juge, lequel lui fait les observations qu'il estime convenables, et fixe la date de la comparution des parties, sur signification du demandeur, pour conciliation. La signification doit être notifiée au conjoint défendeur par les soins du greffier trois jours au moins avant la date de la comparution et contenir les motifs de l'action, la date et l'heure de la comparution et la mention de toute mesure provisoire ordonnée par le juge relative à la résidence du conjoint demandeur.

Au jour fixé, les parties comparaissent en personne sans l'assistance du mandataire. Le juge leur fait les conseils qu'il estime susceptibles de les rapprocher. Il peut nommer un arbitre de la famille de l'époux et un arbitre de la famille de l'épouse avec mission de les concilier et leur fixer la date de leur comparution avec les parties, pour lui faire part du résultat de leurs démarches.

La procédure de réconciliation ne doit pas se prolonger au-delà d'un mois de la date de l'introduction de la demande.

Art. 49. — En cas de non-conciliation ou de non-comparution du conjoint défendeur, le juge en dresse procès-verbal, et convoque les parties pour qu'il soit statué sur le fond de l'action.

Le juge peut, même d'office, ordonner toutes mesures d'enquête nécessaires pour s'assurer de la liberté du consentement de chaque conjoint en cas de divorce par consentement mutuel, et dans les autres cas, pour établir les motifs invoqués pour le divorce.

Le jugement au fond doit intervenir dans un délai de trois mois de la date du procès-verbal de non-conciliation ou de non-comparution.

Art. 50. — Le juge peut ordonner, en cours d'instance, toutes mesures provisoires en vue de sauvegarder les biens de chacun des conjoints et ce, à discrétion et par ordonnance non susceptible de recours, mais pouvant être rapportée ou modifiée soit d'office, soit sur la demande de l'une des parties. Lesdites mesures provisoires deviennent caduques par le prononcé du jugement définitif au fond.

Art. 51. — Le consentement ou l'objection des mineurs et des interdits au divorce sont subordonnés à l'approbation de leur tuteur ou curateur.

Art. 52. — En cas de non-comparution de l'un des conjoints après une notification régulière, le juge ne se prononce qu'après s'être assuré que tous les moyens ont été utilisés pour lui permettre de comparaître.

Art. 53. — La demande de divorce reconventionnelle est introduite par écrit ou à la barre; elle est vidée par le même jugement qui se prononce sur l'action principale.

Art. 54. — Les débats en matière de divorce ne sont pas publics, mais le jugement qui intervient doit être prononcé en audience publique.

Art. 55. — L'action en divorce s'éteint par la conciliation ou par le décès de l'un des conjoints avant que le jugement de divorce ne devienne définitif.

Art. 56. — Le jugement de divorce se prononce sur la garde des enfants, le responsable de l'entretien des enfants, abstraction faite de la personne à qui la garde est confiée. En cas d'insolvabilité du père, l'entretien des enfants incombe à la mère solvable. Ledit jugement fixe également la pension alimentaire due à l'épouse et les dommages-intérêts qu'il y aura lieu de lui allouer pour le préjudice matériel et moral résultant du divorce prononcé sur la demande du mari dans le cas prévu à l'alinéa de l'art. 46.

Art. 57. — L'épouse dont l'époux s'absente et la laisse sans moyens peut demander le divorce.

Elle renouvelle la demande à un mois de la date de sa première demande et obtient un jugement de divorce après avoir déclaré sous la foi du serment qu'elle n'a pas de nouvelles de son époux depuis son absence, qu'elle ignore le lieu où il se trouve, qu'il ne lui a rien laissé pour son entretien et qu'il n'a pas de biens pouvant servir à ce but.

Art. 58. — Dans tous les cas, l'épouse a la faculté d'établir par décision de justice l'absence de son époux. Ladite décision fixe un délai de quatre ans à partir de la dernière nouvelle donnée par l'absent. A l'expiration de ce délai, le juge prononce le divorce si l'épouse le demande.

Art. 59. — Le divorce peut être prononcé sur la demande de l'épouse si son époux ne s'acquitte pas de son devoir d'entretien et s'il n'a pas de biens communs. Dans ce cas, le jugement intervient dans un délai d'un an fixé par le juge à l'époux insolvable ou défaillant.

Art. 60. — Le divorce peut être prononcé sur la demande de l'épouse si l'époux s'absente dans un lieu connu sans justificatif pour plus d'un an, même s'il lui laisse ce qu'il faut pour son entretien ou s'il en charge un tiers, et ce, après mise en demeure adressée à l'époux absent.

Art. 61. — Le greffier du tribunal qui prononce le divorce transmet le texte du jugement définitif dans les trois jours à l'officier de l'état civil qui a passé le contrat de mariage, et ce, afin de le mentionner en marge dudit contrat. Il le transmet également à l'officier de l'état civil compétent, afin de le mentionner en marge de l'acte de naissance de chaque conjoint. L'officier de l'état civil qui ne procède pas auxdites mentions dans les cinq jours de

la réception du jugement est passible des sanctions prévues à l'article 15 du présent code.

Titre III. — DE LA RETRAITE LEGALE (*idda*)

Art. 62. — La retraite légale (*idda*) est un délai que l'épouse, dont le mariage est consommé, doit observer en cas de dissolution du mariage par le divorce, la résolution ou le décès de l'époux. Ce délai doit également être observé par l'épouse dont le mariage n'a pas été consommé et ce, en cas de décès de l'époux.

Art. 63. — La retraite légale est de trois mois pour la femme divorcée si elle n'est pas enceinte, même si elle a atteint l'âge de la ménopause ou si elle n'est pas sujette au flux menstruel. Les femmes dont les menstrues sont tardives ou irrégulières ou qui ne peuvent distinguer le flux périodique d'autres écoulements sanguins accompliront la retraite de trois mois après une attente de neuf mois.

Art. 64. — La retraite de viduité pour la veuve qui n'est pas enceinte ou dont le mariage n'a pas été consommé est de quatre mois dix jours francs.

Art. 65. — La retraite légale de la femme enceinte prend fin par l'accouchement ou en tout cas un an après la date du divorce, de la résolution ou du décès.

Art. 66. — L'épouse divorcée avant la consommation du mariage n'a pas à observer de retraite légale.

Art. 67. — L'épouse de l'absent doit observer la retraite de la veuve après le prononcé du jugement de la déclaration d'absence.

Titre IV. — DES ALIMENTS

Art. 68. — L'obligation alimentaire découle du mariage, de la parenté ou de l'engagement volontaire.

Art. 69. — L'entretien de l'épouse incombe à l'époux tant que dure le lien conjugal et tant que l'abandon par l'épouse du domicile conjugal n'est pas légalement établi. Cette obligation résulte du contrat de mariage, qu'il y ait eu consommation ou non. L'épouse enceinte a droit à l'entretien même si elle abandonne le domicile conjugal.

Art. 70. — L'entretien de l'épouse comporte le logement, la nourriture, l'habillement et les soins médicaux dans une mesure normale et selon ce qui est habituellement considéré comme nécessaire.

Art. 71. — Pour la fixation de la pension alimentaire, il est tenu compte des ressources de l'époux et de la situation de l'épouse.

Art. 72. — Le montant de la pension alimentaire est sujet à révision sur la demande de l'un ou de l'autre conjoint.

Art. 73. — La pension alimentaire est imprescriptible et elle est due à l'épouse à partir de la date à laquelle l'époux cesse de s'occuper de son obligation d'entretien.

Art. 74. — En cas d'insolvabilité de l'époux, et s'il ne possède pas de biens saisissables sur lesquels l'épouse peut faire valoir son droit à la pension alimentaire, il est fait droit à la demande de divorce formulée par l'épouse.

Art. 75. — Si l'épouse pourvoit à ses besoins par ses propres moyens dans l'intention de recourir par la suite contre son époux absent qui ne possède pas de biens et qui l'a laissée sans ressources et sans charges de recours, elle a également la faculté de demander le divorce en vertu de l'article 58 du présent code.

Art. 76. — Les personnes ayant droit à une pension alimentaire pour cause de parenté sont les ascendants à tous les degrés et les descendants de mâle à tous les degrés.

Art. 77. — L'entretien du père, de la mère et des ascendants pauvres incombe à l'enfant ou aux enfants solvables.

Art. 78. — En cas de pluralité d'enfants, l'obligation d'entretien leur incombe en proportion de leur situation financière.

Art. 79. — Le père ou l'ascendant doit subvenir aux besoins de ses enfants ou descendants en bas âge et incapables de se procurer des ressources. Le droit à la pension alimentaire subsiste pour le garçon jusqu'à l'âge de la majorité légale ou jusqu'à l'exercice par lui d'un métier avant ledit âge. Ce droit subsiste pour la fille jusqu'à ce que son entretien incombe à son mari ou jusqu'à l'âge de la majorité légale si elle a un travail rentable.

Art. 80. — En cas d'insolvabilité du père, l'entretien de l'enfant incombe à la mère solvable.

Art. 81. — L'entretien des descendants et des ascendants comporte la nourriture, l'habillement, le logement et l'instruction donnée aux enfants et ce, en fonction des ressources du débiteur. La pension alimentaire est allouée judiciairement à partir de la date à laquelle le débiteur cesse de pourvoir aux besoins du bénéficiaire.

Art. 82. — Celui qui s'est engagé envers un tiers, mineur ou majeur, à subvenir à ses besoins pour une période déterminée est obligé de le faire; si l'engagement n'a pas été pris pour une période déterminée, le débiteur peut y mettre fin à tout moment.

Titre V. — DE LA GARDE

Art. 83. — La garde consiste à préserver l'enfant et à l'élever.

Art. 84. — Pour être apte à assurer la garde d'un enfant, il faut être pubère, avoir une bonne conduite, être capable d'élever l'enfant et de veiller à ses intérêts et être indemne de maladies contagieuses.

Art. 85. — La garde des enfants relève du père et de la mère, tant qu'ils demeurent unis par le mariage.

Art. 86. — En cas de dissolution du mariage par le divorce ou par le décès, la garde est donnée à la mère, et puis, dans l'ordre, aux personnes suivantes :

- la grand-mère maternelle de l'enfant,
- sa tante maternelle,
- la tante maternelle de sa mère,
- sa grand-mère paternelle,
- son père,
- sa sœur,
- sa tante paternelle,
- la tante paternelle de son père,

- la tante maternelle de son père,
- sa nièce par un frère,
- son grand-père paternel,
- son neveu par un frère,
- son oncle paternel,
- son cousin par un oncle paternel.

Dans tous les cas, le parent germain a priorité sur l'utérin et ce dernier sur le consanguin. Au cas où il y a plusieurs personnes du même degré à assurer la garde, celle-ci est confiée à la plus qualifiée.

Art. 87. — La personne qui assure la garde doit être de la même religion que l'enfant.

Art. 88. — Lorsque la gardienne, qui n'est pas la mère de l'enfant, n'est pas de la religion du père, elle n'a droit à la garde que pendant les cinq premières années.

La mère qui est d'une religion différente exerce cependant pleinement son droit de garde, à condition que son exercice de ce droit n'ait pas pour résultat la familiarité de l'enfant avec une religion autre que celle de son père.

Art. 89. — Si l'attributaire de la garde est de sexe masculin, il n'en peut assumer la charge qu'à condition d'avoir en son foyer une femme apte à s'occuper de l'enfant. Il doit, au surplus, être un proche parent, au degré qui constitue empêchement au mariage, de l'enfant de sexe féminin.

Art. 90. — La gardienne qui contracte mariage avec toute personne autre qu'un proche parent de l'enfant, au degré qui constitue empêchement au mariage, ou son tuteur, perd son droit de garde, à moins qu'elle ne soit en même temps la mère de l'enfant et sa tutrice, ou qu'elle soit sa nourrice, ou que la personne ayant droit de garde après la gardienne ne s'y oppose pas dans le délai d'un an à compter du jour où elle a eu connaissance de la consommation du mariage.

Art. 91. — Le père ou le tuteur de l'enfant a un droit de regard en ce qui concerne son éducation et sa fréquentation des établissements scolaires. L'enfant ne doit cependant coucher qu'au domicile de sa gardienne, à moins que le juge n'en décide autrement dans l'intérêt de l'enfant.

Art. 92. — Lorsque la gardienne fixe sa résidence dans une ville autre que celle du père ou du tuteur de l'enfant, et qu'il devient de ce fait difficile au père ou au tuteur de surveiller les conditions de vie de l'enfant et de s'acquitter de ses obligations envers lui, la gardienne perd son droit de garde.

Art. 93. — Le père n'a pas le droit d'éloigner l'enfant de la ville où sa mère gardienne réside sans l'approbation de celle-ci, à moins que l'intérêt de l'enfant ne l'exige.

Art. 94. — L'attributaire de la garde peut renoncer à son droit, qui est alors dévolu à l'attributaire du degré suivant.

Art. 95. — Il est tenu compte dans la désignation du gardien de l'intérêt de l'enfant, lequel peut justifier la non-observation de l'ordre établi à l'art. 85.

Art. 96. — La garde d'un enfant de sexe féminin dure jusqu'à la consommation de son mariage ou jusqu'à l'âge de la majorité légale; celle d'un enfant de sexe masculin dure jusqu'à l'âge de 18 ans.

Art. 97. — Lorsque l'enfant est dans la garde de l'un de ses parents, l'autre parent a le droit de le visiter et de s'enquérir de ses conditions de vie et il peut demander le déplacement de l'enfant afin d'exercer le droit de visite, à moins que l'intérêt de l'enfant n'en exige autrement.

Art. 98. — La rémunération due pour la garde et les frais occasionnés par celle-ci sont à la charge de la personne à qui incombe l'entretien de l'enfant.

Titre VI. — DE LA RECONNAISSANCE DE PARENTE

Art. 99. — La parenté s'établit par le mariage, par l'aveu du père ou par le témoignage de deux ou plusieurs témoins dignes.

Art. 100. — L'enfant d'une femme mariée est attribué à l'époux si la naissance intervient six mois après le mariage, ou un an au plus après l'absence du mari, le décès de celui-ci ou la dissolution du lien conjugal, que le mariage soit valable ou vicié.

Art. 101. — L'aveu de paternité, même fait au cours de la dernière maladie, en faveur d'une personne dont la filiation est inconnue, établit la paternité de l'auteur à l'égard de cette personne, à condition que l'auteur de l'aveu soit de sexe masculin doué de discernement, que l'enfant reconnu soit de filiation inconnue, que l'auteur ne le reconnaisse pas à titre d'enfant adultérin et qu'enfin, le rapport d'âge entre les deux rende vraisemblable la filiation reconnue.

L'aveu de paternité se prouve par une décision de justice rendue après audition du déclarant ou sur le vu d'un acte authentique signé par lui.

Art. 102. — En cas de rétractation de l'aveu de paternité, l'enfant reconnu maintient sa vocation héréditaire si l'auteur de l'aveu vient à décéder, mais ce dernier n'est pas considéré héritier de l'enfant reconnu prédécédé.

Art. 103. — La reconnaissance impliquant l'attribution à un tiers d'une parenté avec la personne reconnue, en reconnaissant par exemple à cette dernière la qualité de petit-fils, de grand-père, de frère, d'oncle ou de cousin, n'établit pas cette parenté. Néanmoins, en cas d'acceptation de cette reconnaissance par la personne reconnue, cette dernière devient héritière du parent déclarant s'il n'en a pas d'autres.

Art. 104. — La paternité peut s'établir en justice par le témoignage de deux ou plusieurs témoins dignes de foi, et ce, lorsque le père est décédé ou absent, ou lorsque l'enfant est de père et de mère inconnus.

Art. 105. — Le désaveu de paternité d'un enfant ou d'un enfant conçu n'entraîne d'effets qu'en vertu d'un jugement rendu sur la base d'un serment d'anathème (*lian*).

Art. 106. — En cas de désaveu, le lien de filiation est rompu, l'enfant est déchu du droit d'entretien et de la vocation héréditaire et la séparation perpétuelle intervient entre ses parents.

Art. 107. — La reconnaissance de parenté entraîne tous les effets de celle-ci, tels que l'empêchement au mariage aux degrés prohibés, le droit d'entretien et la vocation héréditaire.

Art. 108. — Le jugement homologuant la reconnaissance de paternité est inscrit au registre de l'état civil et constitue pour l'enfant acte de naissance.

Art. 109. — Les dispositions du présent code s'appliquent sur tout le territoire de la République Algérienne Démocratique et Populaire sans distinction.

Mon beau-frère avait coutume de répéter que
quand il voyait son lit ^{comme} s'il voyait
son père ~~8~~ (Il vivait en France et son père en
Algérie) Il vivait séparé de son père de 200 kms de plus.
Quand ^{un jour} je suis arrivée à Maison Blanche
j'ai ~~pu~~ je me suis rappelée les paroles de mon
beau frère

Je me suis allongée sur ~~mon~~ lit -
Je me suis allongée sur mon lit -
J'y suis restée après 6h, après 6h30,
après 7h, après 7h30, après 8h
Je suis allée prendre mon petit déjeuner,
j'y suis revenue, je m'y suis re-allongée
Je suis allée déjeuner, j'y suis revenue,
je m'y suis re-re-allongée
Je suis allée dîner, j'y suis revenue,
je m'y suis re, re, re-allongée
J'ai fermé la porte de la chambre, de
ma chambre, je me suis allongée sur
le lit ^{mes} membres se sont détendus,
ce qui était ^{au fond de moi} à l'affût, sur le qui-vive
s'est détendu, a fermé les paupières et
s'est endormi.

Persnne n'a frappé à la porte - Aucune
voix tonitruante n'a annoncé qu'il était

Annexe 4 : Dans mon lit :

texte écrit par Samia

1^{re} Heure "

qu'il était 6 heures, qu'il fallait se lever, qu'il fallait courir vers la douche qu'il fallait vite prendre son petit déjeuner qu'il fallait sortir 5 74 tapsants, qu'il fallait prendre le métro sans ticket, qu'il fallait trouver ^{une place} ~~un endroit~~ chaude et sûr ^{au bout de sa vie} pour continuer ~~(les nuits)~~ à dormir un peu sans attirer l'attention en se faisant passer pour ~~des~~ femmes reprenant ~~leur~~ ^{leur} travail, ~~travaillant~~ ~~très~~ ~~la~~ ~~multitude~~ ~~de~~ ~~tâches~~ ~~à~~ ~~accomplir~~ ~~fatiguées~~ encore somnolente, fatiguée d'avoir eu à s'occuper ~~de~~ ~~rapides~~ ~~le~~ ~~travail~~ d'une multitude de tâches, avant de rejoindre le foyer de jour, ~~de~~ ~~leur~~ ~~des~~ ~~Ateliers~~ ~~et~~ ~~général~~ et y retrouver ~~une~~ ~~ne~~ connue que de quelques initiées au cœur de la cité.

~~Elles viennent de partout sans qu'on ne sache~~
~~des gares, des quais, des lieux~~

Les femmes arrivent d'un peu partout
Certaines sont plus femmes que d'autres
dormant plus tard et se levant plus tôt
prenant sur leur temps de sommeil pour
laver leur (surs) (vêtements) (linge) qui séchent ^{ont}
la nuit sur les radiateurs, pour s'habiller

IMPRESSIONS DE TERRAIN

(CARNET PHOTOGRAPHIQUE)

Aux premières heures de l'anthropologie, l'image photographique se voulait indiciaire, preuve de la présence de l'ethnographe sur "son" terrain. Trace de ce qui a été, elle pouvait par ailleurs faciliter la mémorisation du microcosme observé – pour qui s'intéresse au mode mineur de l'existence, l'appareil photographique permet encore aujourd'hui d'enregistrer ce qui, bien souvent, échappe à l'œil nu.

Par ailleurs, une photographie résulte toujours de choix (cadrage, focale, vitesse d'ouverture...). Elle révèle également le contexte de la prise de vue : les contraintes du lieu, l'attitude de la personne photographiée... Un déclic permet parfois de saisir une attitude corporelle particulière, d'autres fois un regard ou un sourire adressé à l'appareil – signes d'une relation nouée au fil des ans. Sur certaines photographies par contre, comme sur le terrain, la présence de l'ethnologue s'efface. En ce sens, la série d'images qui va suivre donnera à voir une part de l'expérience du terrain, cette expérience indissociable des connaissances produites.



Paris, mai 2006

Premiers pas sur le terrain.

Un groupe - des femmes, pour la plupart - se réunit. On parle de l'Algérie, des violences que des femmes y subissent.

Mon "informatrice privilégiée" (comme diraient certains anthropologues) est présente. Depuis quelques semaines, elle m'invite à la suivre d'un débat et d'une manifestation à l'autre.



Suivre des militantes. Se défaire de ses jugements. Se "laisser faire" par le terrain. Accumuler des données, hétéroclites et éparses. Saisir de premiers liens pour connaître l'existence de refuges, toujours temporaires, pour celles qui ont refusé les assignations d'un ordre sexué.



Paris, mars 2007



Paris, juin 2007



Paris, octobre 2007



Une pièce au cœur de Paris. Des femmes y passent, à la recherche d'aide, de soutien ou de conseils – elles viennent, bien souvent, d'arriver en France, et cherchent à "régulariser" leurs situations.



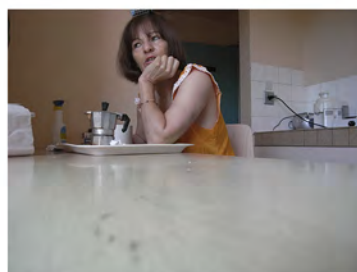
Paris , janvier 2011



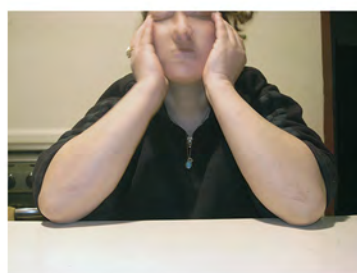
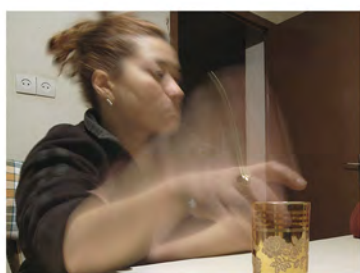
Nul n'est censé connaître la localité de ce centre hébergeant, comme son nom l'indique, des "femmes en détresse". Il m'a fallu y suivre des militantes à plusieurs reprises avant de pouvoir m'y rendre seule.



Algérie, mars 2008



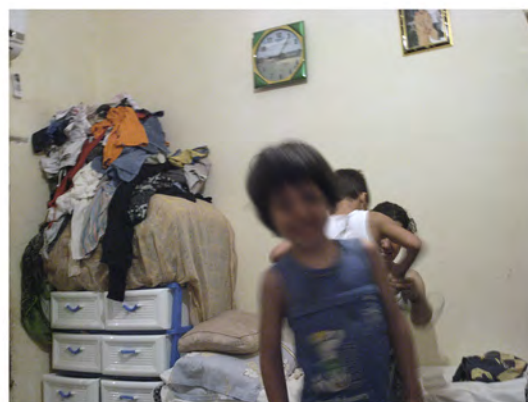
France, août 2009



Algérie , octobre 2009

S'approcher progressivement, s'arrêter, s'asseoir. Passer des heures à écouter les bribes, toujours morcelées, d'histoires singulières.

Et puis, enfin, les récits s'inscrivent dans le partage du quotidien.



Les deux garçons s'amuse^{nt} devant l'appareil. Leur assignant ces tâches ménagères, leur mère espère qu'ils deviendront des « hommes bons ».



Algérie, septembre 2010



Elle suppose que la voir prier m'étonne – elle ne le faisait pas lorsque nous nous sommes rencontrées. Elle prie depuis que sa mère, dont le portrait est accroché au-dessus du lit, le lui a demandé en rêve.



Algérie, octobre 2009



France, janvier 2009



France, octobre 2010

Écrire, jour après jour. Conserver des traces d'un aller sans retour de l'Algérie vers la France.



Algérie, septembre 2010



France, mai 2006



Algérie , mai 2008



Algérie, octobre 2009



Algérie, octobre 2009



Algérie, octobre 2009



Algérie, septembre 2010



Algérie, septembre 2010



France, novembre 2010



« Sur ce, salut les filles, et meilleure route... »

Virginie Despentes, King Kong Théorie, Paris, Grasset, 2006, p. 145